معرفت توحید و عدل

رضا برنجکار

معرفت توحید و عدل

مشخصات کتاب

سرشناسه:برنجکار، رضا، 1342

عنوان و نام پدیدآور:معرفت توحید و عدل/ رضا برنجکار

مشخصات نشر:تهران: موسسه فرهنگی نبأ، 1393

مشخصات ظاهری:230 ص

شابک:2-022-264-600-978

وضعیت فهرست نویسی:فیپا

موضوع:خداشناسی—فلسفه—خدا—شناخت پذیری

موضوع:شناخت(فلسفه)—الهیات طبیعی—خداجویی—توحید

رده بندی کنگره:1393 56م4ب/8/217BP

رده بندی دیویی:42/297

شماره کتابشناسی ملی:3507032

معرفت توحید و عدل

مؤلف: رضا برنجکار

ویراستار علمی: عبدالحسین طالعی

•

چاپ: لاهور

نوبت چاپ: اول

•

شمارگان: 1000 نسخه

قیمت: 100000 ریال

•

شماره نشر: 122

ناشر: انتشارات نبأ، تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهارشیراز، کوچه مقدم، نبش ادیبی، پلاک 26

تلفکس: 77506602 – 77504683

شابک: 978-600-264-022-2 :ISBN

ص: 1

اشاره

معرفت توحید و عدل

رضا برنجکار

فهرست مطالب

ص:3

معرفت توحید (معرفت فطری خدا)

اشاره

ص:7

پیشگفتار

همان گونه که از عنوان کتاب برمی آید، نوشتار حاضر به توضیح گونه ای از شناخت خدای متعال می پردازد که به آن «معرفت فطری» می گویند. هرچند معرفت فطری تنها طریق شناخت نیست، اما در تعالیم پیامبران الهی از جایگاه بلندی برخوردار است و به یک اعتبار تنها طریق معرفت حقیقی خداست.

با آنکه در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، بر موضوعات اعتقادی تأکید بسیار شده و معارف بلند و ارجمندی بیان گردیده است، ولی متأسفانه ما جز با اندکی از آن حقایق آشنا نیستیم. معرفت فطری از زمره همین معارف و حقایق است. البته سخن از «فطرت» و معرفت فطری بسیار گفته اند، اما _ ظاهراً - آنچه از قرآن و سنت، در این باب فهمیده می شود، با آنچه به طور معمول از این الفاظ قصد می شود، متفاوت است.(1)

در این مختصر تلاشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی، معنای فطرت و معرفت فطری خدای متعال را بازگوییم و بر ویژگی های بارز آن تأکید کنیم. در ضمن سعی شده است تا طرح کلی خداشناسی دینی و مراحل و مبانی معرفه الله و ایمان به خدا بیان و عرضه گردد. از جمله سؤالات و مسائل دیگری که این کتاب در صدد پاسخگویی به آنهاست عبارتند از:

آیا وجود خداوند محتاج کشف و اثبات است یا شناخت خدا امری روشن و بدیهی است؟

1- در متن کتاب، دیدگاه های مختلف در این زمینه را به نقد و بررسی خواهیم گذاشت .

معرفهالله از چه راهی حاصل می شود و نقش عقل در این مسأله چیست؟

آیا مناظره و جدال پیرامون عقاید دینی امری پسندیده است یا خیر؟ و چه شرایطی برای مناظره دینی وجود دارد؟ نقش اراده و اخلاق در معرفت خدا و ایمان به او چیست؟

ایمان چیست و چه مقدماتی دارد؟

لازم به ذکر است که قبل از تألیف این کتاب، مطالبی پیرامون خداشناسی از سوی نگارنده منتشر شد(1) و در آن، خداشناسی دینی با خداشناسی فیلسوفان یونان مورد مقایسه قرار گرفت و تفاوت های این دو مکتب بیان گردید. با انتشار این مباحث، پیشنهادات متعددی درباره آن طرح شد. غالباً درخواست می شد که مباحث اسلامی به طور مستقل و جدا از مباحث فلاسفه یونان و با بیانی روشن تر عرضه شود تا افراد بیشتری بتوانند از آن استفاده کنند و حتی به عنوان کتاب درسی در پاره ای مقاطع آموزشی تدریس شود، ضمن آنکه حجم کتاب نیز زیاد نباشد.

قضاوت در این باره که کتاب حاضر تا چه حد در برآوردن این نیازها و پیشنهادها موفق بوده، بر عهده خوانندگان محترم و دانشوران و محققان ارجمند است. و نگارنده انتظار دارد که از پیشنهادات و انتقادات این عزیزان باز هم سود جسته و در بیان معارف اسلا می از آن ها استفاده کند.

در پایان لازم است از همه کسانی که به نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده اند تشکر کنم، از جمله از اساتید خویش، بخصوص از استاد و فقیه گرانمایه، مفسر قرآن و غواص معارف اهل بیت (علیهم السلام)، حضرت آیت الله آقا میرزا محمد باقر ملکی میانجی و همچنین از ویراستار دانشور و ناشر محترم، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

1- ابتدا به صورت مقالاتی با عنوان «یونان و دین» در نشریه کیهان اندیشه، شماره های 35، 36، 38، 40، و 42، سال 1370 و 1371، و

سپس در کتابی تحت عنوان « مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی».

مقدمه

اشاره

در مقدمه، به طور اختصار به دو مطلب می پردازیم. ابتدا سیر کلی مباحث کتاب بیان می شود و سپس اهمیت معرفت خدا و فضیلت ها و آثار آن.

1- سیر کلی مباحث کتاب

در بخش اول کتاب، خداشناسی عقلی و اثبات آفریدگار، از راه توجه به پدیده های جهان و نظم و پیوستگی میان اجزاء عالم و همچنین از راه سیر انفسی و مراجعه انسان به نفس خویش طرح می شود. محصول این مرحله اثبات آفریدگار از یک سو و شبیه ندانستن او به آفریدگانش از سوی دیگر و در نهایت حیرت انسان در ذات اقدس الهی و احساس نیاز به معرفت قلبی و فطری اوست. از آنجا که این نوع شناخت، موضوع اصلی کتاب نیست و صرفاً به عنوان مدخلی برای ورود به بحث فطرت، طرح می شود، لذا به اختصار بیان شده است.

در بخش دوم به معرفت فطری خدا می پردازیم. در مرحله اول این بخش، ابتدا موقف و مکان اولیه ای که انسان این معرفت را از خداوند دریافت کرد، بیان می شود و سپس به توضیح ویژگی های فطرت و بیان آثار آن در بحث اسماء و صفات الهی پرداخته و در نهایت به تقسیم خداشناسی به سه نوع «اثباتی»، «سلبی» و «فطری» می رسیم.

مرحله دوم به راه های یادآوری معرفت فطری اختصاص دارد و در ضمن، مناظره و احتجاج و جدال احسن و شرایط آن در خداشناسی، مورد بحث قرار می گیرد.

ص:11

موضوع بحثِ مرحله سوم، تسلیم انسان در برابر خداست که به ایمان منجر می شود. در فصل اول این مرحله، به اموری که زمینه تسلیم یا عدم تسلیم انسان در برابر خدا را فراهم می کنند پرداخته می شود و در این ارتباط، مباحثی نظیر اراده، دواعی، اخلاق و ارتباط آن ها با اعتقاد و عمل مورد بحث قرار می گیرد. فصل دوم به حاصل تسلیم انسان، یعنی ایمان، اختصاص دارد و به ویژگی های آن می پردازد.

در انتهای کتاب به اختصار روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری، و حقانیت فطرت بیان می گردد.

ناگفته نماند که هدف ما در این کتاب، تنها بیان دیدگاه کتاب و سنت در موضوع خداشناسی است و درصدد طرح و نقد اندیشه های اندیشمندان بشری نیستیم(1) و تنها در معنای فطرت به آرای مختلف در این باره می پردازیم. نیز سعی بر این است که منابع و مصادر اصلی روایات ارائه شود تا خواننده با مآخذ اولیه دینی آشنا شده و به طور مستقیم به آن ها مراجعه کند.

2- فضیلت معرفه الله و آثار آن

چنانکه در پیشگفتار گذشت، کتاب حاضر درصدد توضیح معرفت فطری خداست. از این رو مناسب است در مقدمه، اهمیت معرفت خدا و فضیلت ها و آثار آن را از دیدگاه قرآن و احادیث شریف مرور کنیم:

معرفت خدا، سرچشمه همه ارزشهاست و در ابعاد مختلف حیات انسان، نقشی اساسی دارد. قرآن کریم مرزبندی میان انسان ها را بر اساس ایمان و عمل صالح تصویر می کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسئله باز می گرداند. از دیدگاه قرآن تنها، کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل شایسته انجام می دهند، مورد رحمت و مغفرت و پاداش(2) خدای رحیم قرار گرفته و وارد بهشت می شوند.(3) همین افراد در نزد خدا

1- 1. در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی» تا حدودی به این موضوع پرداخته ایم.
2- 2. به ترتیبِ ویژگیهای مذکور، مراجعه کنید به: جاثیه/ 30؛ حج/ 50، عنکبوت/ 7؛ فاطر/ 7؛ آل عمران/ 57، روم/ 45، کهف/ 30، انشقاق/ 25،

تین/ 6، سبا/ 37، قصص/ 80.
3- بنگرید به: مریم/ 60، بقره/ 25 و 82، نساء/ 57 و 122، ابراهیم/ 23، کهف/107، حج/ 14 و 23 و 56، عنکبوت/ 58، روم/ 15، لقمان/ 8، سجده/ 19، شوری/ 22، بروج/ 11.

بهترین انسان ها بوده و از پاکیزه ترین زندگی و نیکوترین سرانجام ها برخوردار می شوند و هم اینان هستند که به خلافت، هدایت و نور الهی و رستگاری رسیده(1) و به درجات متعالی صعود می کنند.(2) از سوی دیگر می دانیم که معرفه الله مبنا و اساس ایمان و عمل صالح است.(3) به جهت کثرت آیات قرآن و آشنا بودن خوانندگان محترم با آن ها به ذکر مدارک آن ها اکتفا کرده و گوشه ای از فضیلت های خاص معرفه الله را از زبان اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان می کنیم.

- معرفت خدا اولین قدم در پیمودن طریق دین و تدین و عبودیت خداست.

أَوَّلُ الدّینِ مَعرِفَتُه.(4)

سرلوحه دین معرفت خداست.

أَوَّلُ الدِّیانَهِ بِه مَعْرِفَتُه.(5)

اولین قدم تدین و دیانت به خدا، شناخت اوست.

أَوَّلُ عِبادَهِ الله مَعْرِفَتُه.(6)

اولین عبادت خدا، معرفتِ خداست.

معرفه الله، عالی ترین معارف و علوم و فضیلتمندترین و برترین واجبات است:

مَعْرِفَهُ الله سُبْحانَهُ أعْلَی المَعارِف.(7)

شناخت خدای سبحان، عالی ترین شناختهاست.

اِنَّ أفْضَلَ الْفَرائِضِ وَ أَوْجَبَها عَلَی الإنْسانِ، مَعْرِفَهُ الرَّبِّ وَ الإقْرارُ لَهُ بِالْعُبُودِیَّه.(8)

همانا، با فضیلت ترین واجبات و واجب ترین آنها بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به عبودیت اوست.

1- به ترتیب ر. ک: بیّنه/ 7؛ رعد/ 29؛ نور/ 55؛ یونس/ 9؛ بقره/ 257، طلاق/ 11؛ قصص/ 67.
2- 2. ر. ک: مجادله/ 11، طه/ 75.
3- در ویژگی شماره 6 از معرفت فطری در این باره مطالبی بیان شده است.
4- 4. نهج البلاغه، خطبه 1.
5- کافی 1/ 140، ح 6.
6- توحید صدوق، ص 34، ح 2 و عیون اخبارالرضا (علیه السلام) 1/ 149 و ارشاد شیخ مفید، ص 119.
7- غررالحکم: 9864.
8- کفایه الاثر، ص 258.

جاءَ رَجُلٌ إلی رَسُولِ الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ: ما رَأْسُ الْعِلْمِ؟ قالَ: معرفه الله حَقَّ مَعْرِفَتِهِ.(1)

مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد و پرسید: بالاترین علم چیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: شناخت خدا، آن گونه که سزاوار اوست.

امام صادق (علیه السلام) در اهمیت شناخت خدا می فرمایند:

اگر مردم فضیلت معرفت خدا را می دانستند، هرگز به شادیها و نعمت های دنیوی که به دشمنانشان رسیده، چشم نمی دوختند و دنیای آن ها در نظرشان از چیزهایی که قدم بر آن می نهند، کمتر جلوه گر می شد و در عوض، از معرفه الله بهره مند می شدند و از آن لذت می بردند، همانند کسی که در باغ های بهشت با اولیاءالله همنشین بوده و در آنجا در خوشی و لذت به سر می برد. همانا معرفه الله، انیس انسان در هر وحشت؛ مصاحب او در هر تنهایی؛ روشنایی در هر تاریکی؛ توانایی در هر گونه ناتوانی؛ و شفا و تندرستی از هر نوع بیماری است.(2)

مطالب فوق تنها بخشی از فضیلت هایی است که برای معرفت خدا بیان شده است. اینک مناسب است به گوشه ای از آثار شناخت خدا نیز اشاره شود.

از جمله آثار معرفه الله، تسلیم شدن و راضی بودن در برابر قضای الهی است:

أَحَقُّ خَلْقِ اللهِ أَنْ یُسْلِمَ لِما قَضَی اللهُ عَزَّوَجَل، مَنْ عَرَفَ اللهَ عَزَّوَجَلّ.(3)

سزاوارترین آفریدگانِ خدا برای اینکه تسلیمِ قضای الهی شود، کسی است که خدا را می شناسد.

إنَّ أَعْلَمَ النّاسِ بِاللهِ أَرْضاهُمْ بِقَضاء الله عزَّوَجَل.(4)

داناترین انسان ها به خدا، راضی ترین آن ها در برابر قضای اوست.

- امیدواری به خدا از یک سو و خوف از او از سوی دیگر، از نتایج دیگر شناخت خداست:

1- بحارالانوار 3/ 14، ح 36 و ص 269، ح 4.
2- کافی 8/ 247، ح 347.
3- کافی 2/ 62، ح 9.
4- کافی 2/ 60، ح 2.

یا رَبِّ، حَقٌ لِمَنْ عَرَفَکَ أَنْ لایَقْطَعَ رَجاءَهُ مِنْکَ.(1)

پروردگارا، سزاوار است کسی که تو را شناخت، امیدش را از تو قطع نکند.

مَنْ عَرَف اللهَ، خافَ الله.(2)

کسی که خدا را شناخت، از خدا می ترسد.

- از دیگر ثمرات شناخت خدا، بی نیازی از مردم و نیازمندی و درخواست از خداوند است:

مَنْ سَکَنَ قَلْبَهُ الْعِلْمُ بِاللهِ سَکَنَهُ الغِنی عَنْ خَلْقِ الله.(3)

کسی که در قلبش علم به خدا سکونت گزیند، بی نیازی از خلق خدا نیز در او قرار می یابد.

أَعْلَمُ النّاسِ بِاللهِ أَکْثَرُهُمْ لَهُ مَسْأَلَهً.(4)

داناترین انسان ها نسبت به خدا، بیشترین سؤال و درخواست را از خداوند خواهد داشت.

- و بالاخره کسی که خدا را شناخت، برای اقامتگاه ابدی اش تلاش خواهد کرد:

عَجِبْتُ لِمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ کَیْفَ لا یَسْعَی لِدارِالْبَقاء.(5)

تعجب می کنم از کسی که پروردگارش را می شناسد ولی برای جایگاه ابدی اش تلاش نمی کند!

ص:15

1- ثواب الاعمال، ص 163، ح 1.
2- کافی 2/ 68، ح 4.
3- غررالحکم: 8896.
4- غررالحکم: 3260.

5- غررالحكم: 6265.

بخش اول: اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری

اشاره

ص:17

اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی(1)

انسان با مشاهده موجودات عالم و تأمل در پیرامون آن، در می یابد که جهان مشاهده شده، بسان بنای ساخته شده ای است که محتاج سازنده است. این حکم اولیه، با تدبر و تعقل در نظم و به هم پیوستگی اجزای عالم، تأیید و تأکید می شود؛ ضمن اینکه عظمت و جلال سازنده جهان نیز به اثبات می رسد.

تصدیق به وجود پدیدآورنده عالم به مقتضای چیزی است که آن را «عقل» می خوانیم:

بِالْعُقُولِ يُعتَقَدُ التَّصْدِيْقُ بِالله.(2)

این حکم عقل است که «چاره ای نیست مگر اثبات آفریدگار زیرا آفریدگان موجودند».

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌ مِنْ أثْباتِ الصانِعِ لِوُجُودِ المَصْنُوعين.(3)

1- مباحث مربوط به این عنوان، مطالبی عقلی است و ذکر احادیث، جنبه تعبّدی ندارد، بلکه نشان گر این است که ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز به همین شیوه، استدلال می کردند.
2- توحید صدوق، ص 40.
3- کافی 1/ 84.

و بدین سان «وجود پدیده بر صانعی که آن را ساخته دلالت می کند. آیا این طور نیست هنگامی که در یک بنای بلند دقت می کنی، در می یابی کسی را که آن را ساخته است، گرچه سازنده آن را مشاهده نمی کنی؟ !»:

وُجُودُ الأَفاعِیلِ دَلَّتْ عَلی أَنَّ صانعاً صَنَعَها. ألا تَری أَنَکَ إذا نَظَرْتَ إلی بِناءٍ مُشیَّدٍ مَبْنِیٍّ، عَلِمْتُ أَنَّ لَهُ بانیاً و إنْ کُنْتَ لَمْ تَرَ الْبانیَ وَ لَمْ تُشاهِدْهُ؟ !.(1)

از همین جا آدمی دچار حیرت می شود. زیرا از طرفی نمی تواند وجود آفریدگار را انکار کند و از طرف دیگر او را نمی بیند و شخص او را نمی شناسد و نمی تواند ذات او را توصیف نماید. زیرا «با تدبر در پدیده ها، انسان به مدد عقل خویش، پدیدآورنده را تنها از این جهت می شناسد که موجب اقرار به وجود او می شود، نه از جهت احاطه به توصیف او».(2)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این باره می فرمایند:

خداوند خِردها را بر چگونگی صفات خود آگاه نساخته، اما آن ها را از معرفت لازم و ضروری نیز محجوب نکرده است. پس همانا اوست که نشانه های هستی بر او گواهی می دهند:

لَمْ یُطْلِعِ العُقُولَ عَلی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ. وَ لَمْ یَحْجُبْها عَنْ واجِبِ مَعْرِفَتِهِ. فَهُوَ الَّذی تَشْهَدُ لَهُ أَعْلامُ الوُجُودِ.(3)

این مسأله در قدم بعدی، جدی تر و حساس تر می شود و آنگاه که برای رفع حیرت و شناسایی ذات آفریننده، به تدبر و تعقل بیشتر در پدیده ها می پردازیم، درمییابیم که: صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع حادث است، صانع نمی تواند حادث باشد. و اگر مصنوع عاجز و ناقص است، صانع این گونه نخواهد بود. و به طور کلی خالق در هیچ صفتی نظیر و شبیه مخلوق نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت، خالق نیز مصنوع و مخلوق خواهد بود؛ چون دارای صفات مخلوق است.

1- کافی 1/ 81.
2- بحار الانوار 3/ 147 (توحید مفضّل)
3- نهج البلاغه، خطبه 49.

بدین سان در این مرحله تمام اوصاف مخلوقات که برای انسان شناخته شده است، از خالق سلب می شود و تباین صفتی، یعنی تباین و تفاوت ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می رسد:

فَکُلُّ ما فی الْخَلْقِ لا یُوجَدُ فی خالِقِه. وَ کُلُّ ما یُمکِنُ فیه یَمْتَنِعُ مِنْ صانِعِه. (1)

پس هر آنچه در مخلوق است در خالق یافت نمی شود. [بلکه] هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، وجود آن در سازنده اش ممتنع و محال است.

مُبائِنٌ لِجَمیعِ ما أَحْدَثَ فِی الصِّفات. (2)

خداوند در صفاتش مباین با همه حادث شده هاست.

وَ هُوَ خِلافُ ما یُعْقَل. (3)

إنَّما یُعْقَلُ ما کانَ بِصِفَهِ المَخْلُوقِ، وَ لَیْسَ اللهُ کَذلِک. (4)

حدیث اخیر، علت و دلیل حدیث قبلی را بیان می کند. ترجمه دو حدیث فوق چنین است:

خدا بر خلاف آن چیزی است که مورد تعقل [و تصور عقلی] واقع می شود. [زیرا] تنها آنچه صفات مخلوق را داراست، مورد تعقل واقع می شود، در حالی که خداوند این گونه نیست.

همان گونه که می بینیم نتیجه تعقل و تدبرِ بیشتر نیز اثبات صانع از یک سو، و نفی شباهت میان صانع و مصنوع از سوی دیگر است. (5) و حاصل جمع این دو نتیجه نیز، حیرت و وَلَه درباره آفریدگار جهان است. و این محصول، نهایت سیر عقلی در خداشناسی است که در روایات اهل بیت (علیهم السلام) از آن به «تجلی خداوند به عقول» یاد شده است:

1- توحید صدوق، ص 40.
2- توحید صدوق، ص 69.

3- کافی 1/ 82، ح 1.
4- کافی 1/ 108، ح 1.
5- در احادیث معصومین (علیهم السلام)، این دو مطلب با عنوان «اخراج از حدّین» یاد می شود، و منظور از آن، دو حدّ تعطیل و تشبیه است، تعطیل یعنی اثبات نکردن وجود خداوند یا نفی آن. و تشبیه یعنی شبیه دانستن خدا به مخلوقات.

بِها تَجَلی صانِعُها لِلْعُقُول.(1)

به آفریده ها، آفریننده، بر عقول تجلی می کند.

ظَهَرَ فِی الْعُقُولِ بِما یُری فی خَلْقِهِ مِنْ عَلاماتِ التَّدبیرِ.(2)

با نشانه های تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید.

1- نهج البلاغه، خطبه 186، ص 273.
2- کافی 1/ 141، ح 7 و ر. ک: نهج البلاغه، خطبه 182.

محصول نهایی این راه نیز تجلی خداوند بر عقول است و شرط پیمودن چنین سیری، رفع تعلقات دنیوی و بازگشت به خود است. منظور از این گونه تعلقات، تنها وابستگی های بدنی و جسمی نیست، بلکه مراد اصلی وابستگی های فکری و قلبی است. گرچه انجام چنین کاری به طور کامل، مشکل می نماید، اما به همان درجه ای که حاصل شود، سیر انفسی ادامه می یابد و نتایج آن بر سالک ظهور می نماید.

پس از رهایی از هواهای نفسانی و کنار گذاشتن افکار و اندیشه های بشری، انسان می تواند به خود بازگردد و روح و جان خویش و مصنوعیت و فقر وجودی آن را وجدان کند. در این وضعیت روحی، آدمی خود را در حال تغییر و تبدّل و وابستگی می یابد و به حس درونی، درمی یابد که قائم به غیر است؛ اما در عین حال- نظیر آنچه در سیر آفاقی بیان شد- تغییردهنده خود را نمی شناسد زیرا ذات مقدسش، همان گونه که از چشم ها محجوب است، از عقول و همه قوای بشری محجوب است:

إِنَّ اللهَ احْتَجَبَ عَنِ العُقُولِ کَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصار.(1)

خدا همان گونه که از چشمها پنهان گشته، از خردها نیز پنهان شده است.

لا تُحِیطُ بِهِ الْأَبْصارُ وَ الْقُلُوب.(2)

ص:23

1- تحف العقول، ص 176.
2- نهج البلاغه، خطبه 85.

دیده ها و دلها، خدا را فرا نمی گیرند.

مُحَرَّمٌ عَلَی الْقُلُوبِ أَنْ تُمَثِّلَهُ، وَ عَلَی الْأَوْهامِ أَنْ تَحُدَّهُ، وَ عَلَی الضَّمائِرِ أَنْ تُکَوِّنَهُ. جَلَّ وَ عَزَّ عَنْ أداتِ خَلْقِهِ وَ سِماتِ بِرَیَّتِهِ. وَ تَعالی عَنْ ذَلِکَ عُلُواً کَبیراً.(1)

بر دلها تحریم شده است که تشبیهش کنند و بر اوهام که محدودش سازند و بر اندیشه ها که آن را در خود آورند [و از آن صورتی بسازند]. او از ابزارهای خلقش و نشانه ها و توصیف های آفریدگانش، منزه و مبراست. و از آن ها برتری بسیار دارد.

بدین ترتیب، در سیر انفسی نیز مانند سیر آفاقی، از سویی صانع و مغیر اثبات می شود، و از سوی دیگر نسبت به ذات او معرفتی حاصل نمی شود. و از همین جاست که انسان دچار تحیر شده و از تغییردهنده خویش می خواهد تا خود را به او معرفی کند.

تفاوتی که در میان سیر آفاقی و سیر انفسی وجود دارد، این است که در بازگشت به نفس، انسان با شدت هرچه تمامتر، مصنوعیت و فقر وجودی خویش را وجدان می کند و از این رو با یقین و اطمینان بیشتری به صانع و قیوم و مدبر خویش اقرار و اعتراف می کند.

همان گونه که می بینیم نهایت سیر عقلی در خداشناسی، اثبات آفریدگار و بی همتا بودن او و حیرت در شناسایی اوست و در این نوع سلوک، معرفتی از شخص و ذات آفریدگار به دست نمی آید. اما در این موقف سیر خداشناسی به پایان نمی رسد، بلکه معرفه الله به معنای حقیقی آن از طریق فطرت و قلب، از همین جا آغاز می شود.

پس از تجلی خدا بر عقول، اگر انسان خواهان معرفت حقیقی بوده و از آمادگی روحی نیز برخوردار باشد، خدای متعال بر قلب او تجلی کرده و به ندای وجدانش پاسخ می دهد و با معرفت شیرین و گوارای قلبی- و نه ذهنی و مفهومی- او را سیراب می سازد. اینجاست که انسان خود را در پیشگاه خدای سبحان احساس کرده و در عین خضوع و خشوع و تأثر، با وی سخن می گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می کند و از همین جا، علتِ درخواست های مکرر ائمه اطهار (علیهم السلام) از خداوند، درباره معرفت خدا، روشن می شود:

1- كافى 1/117، ح 7.

إلهی، هَبْ لِی کَمالَ الانْقِطاعِ إلَیْکَ. وَ أَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها إِلَیْکَ؛ حَتَّی تَخْرُقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلی مَعْدِنِ الْعَظَمَهِ وَ تَصِیرَ أَرْواحُنَا مُعَلَّقَهً بِعِزِّ قُدْسِکَ...إلهی أَلْحِقْنِی بِنُورِ عِزِّکَ الْاَبْهَجِ فَأَکُونَ لَکَ عارِفاً وَ عَنْ سِواکَ مُنحَرِفاً.(1)

معبودا، نهایت توجه و انقطاع به سوی خودت را نصیب من گردان. و دیده قلبهایمان را به روشنایی نگاه کردن به تو منور گردان؛ تا اینکه چشم قلبها، حجابهای نور را شکافته، به معدن عظمت واصل گردد و ارواح ما به عزت قُدس تو درآویزد... معبودا، مرا به نور عزت باشکوه تر خود، بپیوند تا اینکه عارف تو شوم و از غیر تو روی گردانم.

إلهی تَرَدُّدی فِی الآثارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ فَاجْمَعْنی عَلَیْکَ بِخِدْمَهٍ تُوْصِلُنی إلَیْکَ...فَاهْدِنی بِنُورِکَ إلَیْک.(2)

معبودا، سرگرم شدنم به آثار و پدیده ها، موجب دوری تو می شود. پس مرا به کاری که موجب رسیدن به تو می شود مشغول ساز... پس مرا بوسیله نور خودت، به سوی خویش هدایت فرما.

إلهی أسْأَلُکَ مَسْأَلَه مَنْ یَعْرِفُکَ کُنْهَ مَعْرِفَتِک...فَأَسْأَلُکَ...أن تُعَرِّفَنی نَفْسَک...(3)

معبودا از تو درخواست می کنم خواسته کسی را که تو را به کنه معرفت [و شناخت حقیقی] می شناسد... از تو می خواهم ... خودت را به من بشناسانی...

آیه شریفه «اِهْدِنا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیْم» که در سوره حمد قرار دارد و مسلمانان موظف هستند همه روزه حداقل 10 بار در نمازهای یومیه، آن را تکرار کنند، بر طبق تفسیر امام رضا (علیه السلام)، درخواست افزوده شدن معرفت بنده است نسبت به پروردگارش و نیز عظمت و کبریای او:

إسْتِزادَهٌ فِی الْمَعْرِفَهِ بِرَبِّه وَ بِعَظَمَتِهِ وَ کِبْرِیائِه.(4)

آیه شریفه، بیانگر درخواست افزوده شدن معرفت پروردگار و عظمت و کبریائیتش است.

1- مناجات شعبانیه، اقبال الاعمال، ص 687.
2- قسمت دوم دعای عرفه، اقبال الاعمال، ص 348.
3- بحار الانوار 94/ 96.
4- علل الشرایع، ص 260، ح 9 و عیون اخبار الرضا (علیه السلام) 2/ 107 فضل بن شاذان در آخر حدیث می گوید: عبارت های این روایت را بارها و بارها از امام رضا (علیه السلام)، شنیدم.

این گونه شناخت از خداوند، در تعبیرات قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) «معرفت فطری» یا «تجلی بر قلوب» نامیده می شود و مسبوق به معرفی خود او در عوالم پیشین است که اثر آن در خمیرمایه جان آدمی نهفته است و در این جهان با عنایت الهی، انسان به آن معرفت متذکر می شود.

هدف اصلی کتاب حاضر، توضیح همین معرفت فطری و قلبی و بیان خصوصیات و شرایط تحقق آن و جایگاهش در خداشناسی و مجموعه دین است از این رو در اینجا از توضیح بیشتر آن، صرف نظر می شود.

ص:26

بخش دوم: معرفه الله و مراحل آن

اشاره

ص:27

با مراجعه به منابع اسلامی و تعالیم آن در زمینه های مختلف و بررسی روش عملی پیامبران، خصوصاً در خداشناسی و دعوت انسان ها به توحید و عبادت خدا، این مطلب به دست می آید که روش انبیا و ادیان الهی در معرفه الله، دارای مبانی و مراحل خاصی است و از شیوه منحصر به فردی بهره می گیرد که با روش های مکاتب بشری تفاوت های اساسی دارد.

اگر بخواهیم به طور مجمل و خلاصه مراحل خداشناسی دینی را بیان کنیم باید گفت:

انسان پس از عبور از سه مرحله «تعریف»، «تذکر» و «تسلیم» به هدایت الهی و ایمان دینی می رسد:

- «تعریف» یعنی شناساندن؛ و منظور این است که خداوند خود را به همه انسان ها شناسانده است. و این مطلب همان است که گاهی با واژه «فطرت» از آن یاد می شود.

- «تذکر» یعنی یادآوری. از آنجا که انسانها در عالم کنونی از معرفت فطری غافلند، خدای متعال برای یادآوری آن معرفت و اتمام حجت، از راههای مختلف انسان ها را متذکر آن معرفت می سازد و مهمترین وظیفه پیامبران نیز همین تذکر و یادآوری است.

البته پروردگار انسان از طریق دیگری نیز حجت خویش را بر او روشن می سازد، چنانکه در آیات و روایات، با مواردی برخورد می کنیم که سخن از اثبات صانع و استدلال عقلی است. در این گونه موارد مقصود یا زمینه سازی و آماده کردن مخاطب برای متذکر شدن به معروف فطری است و یا احتجاج و جدال احسن و اسکات خصم

و پاسخ گویی به شبهات منحرفین و معاندین. گذشته از این گونه موارد، روال معمول پیامبران، بدیهی دانستن وجود خدا و توحید، و تذکر به معروف فطری است.

-مراد از «تسلیم» آن است که انسان ها پس از آنکه متذکر معرفت الهی شدند، در برابرش تسلیم شده و به او ایمان می آورند که با تأیید خاص الهی همراه است.

ص:30

مرحله اول: معرفت فطری (تعریف خدا)

اشاره

اصولاً در ادیان توحیدی، شناخت خدا به صورت یک مسئله مجهول و مشکوک که محتاج کشف و اثبات باشد مطرح نشده است. سر این مطلب از دیدگاه منابع دینی، بیش از همه، در معرفتی از خدا نهفته است که در قلب و جان انسان به ودیعت نهاده شده است؛ معرفتی که صُنع خداست و در آیات و روایات با عنوان «فطرت» از آن یاد می شود.

این معرفت موهوبی و هدایت نورانی، اساس ادیان الهی به شمار می رود و همانند عمود میانی خیمه دین، مجموعه معارف و احکام عملی و اخلاقی بر آن استوار می گردد؛ تا آنجا که اگر نبود این عطای الهی، انسان را قدرت دریافت معرفت حقیقی خدای سبحان نمی بود:

بِکَ عَرَفْتُکَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیْکَ وَ دَعَوْتَنی إِلَیْکَ. وَ لَوْ لا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ ما أَنْتَ. (1)

تو را به تو شناختم و تو مرا بر خودت دلالت و راهنمایی نمودی و به سوی خویش خواندی. و اگر تو نبودی نمی دانستم کیستی.

بلکه بدون این تعریف، حتی معرفتِ مقام رسالت و ولایت نیز مقدور کسی نمی گشت:

1- مفاتیح الجنان، دعای ابو حمز ه ثمالی.

اَللهُمَّ عَرِّفْنی نَفْسَکَ. فَإِنَّکَ إِنْ لَمْ تُعَرّفنی نَفْسَکَ لَمْ أَعْرِفْ رَسُولَکَ.(1)

پروردگارا، خودت را به من بشناسان، که در غیر این صورت، رسولت را نخواهم شناخت.

این معرفت فطری تا بدانجا جنبه زیربنایی و اصولی دارد که حتی اگر برخی عبادات به عنوان عمود دین یاد می شوند، بدین دلیل است که این عبادات در انسان حالت رجوع به خویشتن و یادآوری آن معروف فطری و توجه به خداوند را ایجاد می کنند که نماز ذکر خدا و معراج مؤمن است.

مباحثی را که در کتاب و سنت پیرامون مسأله تعریف آمده است، می توان در دو فصل عمده بیان نمود. فصل اول متضمن مباحثی است که نشان می دهد معرفت فطری در چه موقف و جایگاهی به انسان عطا شده و از چه زمانی انسان امانت دار این ودیعه الهی گردیده است. و فصل دوم درباره حاصل و نتیجه تعریف الهی و حقیقت و خصوصیات آن معرفت به بحث می پردازد.

1- بحار الانوار 95/ 326، ح 2.

آنچه از ادله و شواهد اسلامی بدیهی می نماید، این است که روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را طی کرده، وقایع و مناظری را مشاهده نموده و در هر مرحله متحمل معارف و حقایقی گردیده است که این همه نقشی اساسی در زندگی دنیوی و حیات اخروی او دارد.

در برخی از این مواقف انسانها فقط دارای روح بوده اند؛ مثل «عالم ارواح». و در برخی دیگر روح آدمی دارای قالب و جسدی خاص گردیده است؛ چنانکه در «عالم ذر» این گونه بوده است.

درهمین عوالم بوده که همه انسان ها در یک فضای مقدس و نورانی، مورد تفضل و عنایت حضرت حق قرار گرفته اند و پس از اعطای اختیار و ارائه معرفت خداوندی، مورد سؤال قرار گرفتند: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُم»؟ و همگی در پاسخ گفتند: «بلی»

گرچه با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این منازل و مراحل، مورد نسیان و فراموشی واقع می شود، اما اصل و اثر آن معارف فطری در نزد انسان حاضر و همیشه با وجود او عجین و همراه است.

ص:33

فَثَبَتَتِ الْمَعْرِفَهُ وَ نَسُوا المَوْقِفَ وَ سَيَذْكُرُونَه.(1)

پس معرفت خدا در انسان ها ثابت شد و موقف و محل دریافت معرفت از یاد آن ها رفت و بعداً متذکر آن خواهند شد.

این معرفت ثابت و پایدار، چونان ستونی محکم، در وجود انسان پایه گذاری شده است تا در عالم کنونی، بنای «دین حنیف» بر آن استوار گردد؛ دین قیم و مستحکمی که استحکام خویش را بیش از همه و پیش از همه، مدیون عمود پولادین فطرت است.

حال برخی از آیات و احادیثِ مربوط به این بحث را نقل می کنیم:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَهِ إِنا كُنّا عَنْ هذا غافِلِين* أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَکَ آباؤُناَ مِنْ قَبْلُ وَ كُنّا ذُرِّيَّهً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلُون».(2)

به خاطر بیاور زمانی را که پروردگار تو از پشت بنی آدم، فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟! گفتند: آری؛ گواهی می دهیم. تا اینکه در روز رستاخیز [نتوانید بهانه آورده] بگویید: ما از این غافل بودیم! یا بگویید: پدران ما قبل از ما مشرک بودند و ما هم فرزندان بعد از آن ها بودیم. آیا ما را به سبب آنچه باطل گروان انجام دادند. هلاک می سازی؟!

آیه شریفه از مرحله ای از وجود انسان ها سخن می گوید که در آن، پروردگار آدم، از فرزندانش به ربوبیت خویش اقرار گرفت و این اقرار بدان جهت گرفته شد که کفار و مشرکین در روز قیامت نگویند که ما از خدا غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم.

از این آیه استفاده می شود که پروردگار متعال شناختی درباره خود به جمیع انسان ها داده است، به طوری که همه آدمیان به ربوبیت او شهادت و گواهی داده اند؛ و این شناخت و اقرار حجت بالفعل بر همه انسانهاست و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی، قادر به از بین بردن کامل آن نیست و از این رو خدا در روز قیامت می تواند بر مشرکان و کفار، احتجاج کرده و عذر غفلت خود آن ها، و یا مشرک بودن پدرانشان را نپذیرد.

1- بحارالانوار 5/ 237.
2- اعراف (7)/ 172 و 173.

روایات فراوانی در تفسیر و تبیین این آیه شریفه وارد شده که در ادامه، برخی از آن ها نقل خواهد شد. در این احادیث بیان شده که همه انسان ها در عوالم پیشین، الله تعالی را بالمعاینه مشاهده کرده اند، به نحوی که هیچ گونه شک و شبهه ای در وجود او نداشته اند و اگر این معرفت نمی بود کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا بشناسد.

نکته مهمی که در این احادیث به چشم می خورد این است که در مورد عوالم متعددی به این آیه استدلال شده است. این نکته نشانگر آن است که اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته است. برخی روایات اخذ میثاق را در «عالم ارواح» بیان کرده اند و برخی دیگر در «عالم ذرّ»؛ یعنی مرحله ای که روح انسان ها با بدن خاصی همراه بوده است.

از جمله نکاتی که در این روایات به چشم می خورد آن است که پس از اخذ میثاق، انسان ها موقف را فراموش کرده اند، اما اصل معرفت خدا در قلوبشان ثابت مانده است. و در برخی دیگر از روایات آمده است که خداوند معاینه را فراموشاند، اما اصل اقرار را در قلوب انسان ها ثابت و استوار گردانید.

از این گونه احادیث معلوم می شود که خصوصیات موقف و مکان تعریف الهی مورد فراموشی واقع شده است. و همچنین عین آن معرفت اعطا شده که از آن تعبیر به «معاینه» می شود، در این عالم در نزد انسان ها حاضر نیست، بلکه تنها اصل شناخت خدا در نزد انسان حضور دارد. در مباحث بعدی، درباره این مطلب و نحوه متذکر شدن به معرفت فطری بحث خواهد شد. و اینک، برای نمونه، برخی از روایاتی که مطالب فوق در آن ها بیان شده، نقل می شود:

زراره می گوید: از امام باقر (علیه السلام) درباره آیه میثاق سؤال کردم. فرمود:

أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّیَّتَهُ إِلی یَوْمِ القیامَهِ. فَخَرَجُوا کَالذَّرِّ، فَعَرَّفَهُمْ وَ أَراهُم نَفْسَهُ. وَ لَوْ لا ذلِکَ، لَمْ یَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه...(1)

1- کافی 2/13.

خدا فرزندان آدم را تا روز قیامت، از پشت آدم بیرون آورد. آن ها به صورت ذرات کوچکی بودند. آنگاه خود را به آنان نمایاند و شناساند. و اگر این واقعه رخ نمی داد، کسی پروردگارش را نمی شناخت.

زراره گوید از امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه میثاق سؤال کردم فرمود:

ثَبَتَتِ الْمَعْرِفَهُ فی قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا المَوْقِفَ. وَ سَیَذکُرُونَهُ یَوْماً. وَ لَوْ لا ذلِکَ، لَمْ یَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خالِقُهُ وَ لا مَنْ رازِقُه.(1)

شناخت خدا در قلب ها ثابت ماند و آن ها موقف میثاق را فراموش کردند. و روزی آن به یادشان خواهد آمد. و اگر این مسئله نبود، کسی نمی دانست آفریننده و روزی رسانش کیست.

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه میثاق فرمود:

کانَ ذلِکَ مُعایَنَه الله. فَأَنْساهُمُ الْمُعایَنَهَ و أثْبَتَ الْإِقْرارَ فی صُدُورِهِمْ. وَ لَوْلا ذلِکَ، ما عَرَفَ أَحَدٌ خالِقَهُ وَ لا رازِقَه. وَ هُوَ قَوْلُ الله: «وَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُم لَیَقُولُنَّ الله.»(2)

این مطلب معاینه خدا بود. پس از آن، خداوند، معاینه را از یاد آن ها برد و اقرار را در قلبهایشان ثابت و استوار ساخت. و اگر این مطلب نبود، کسی آفریدگار و روزی رسانش را نمی شناخت. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «و اگر از آنان سؤال کنی که چه کسی آنان را آفرید، در پاسخ می گویند: خدا.»

در آیات و احادیث فراوانی، از عوالم سابق، سخن به میان آمده و از وقایع اتفاق افتاده در آن ها، گزارش شده است. این گونه احادیث در اکثر موضوعات اعتقادی و حتی اخلاقی و فقهی، همچون ابواب توحید، نبوت، امامت، معاد، حج، دعا، روح و نفس، خلقت و غیره، به چشم می خورد و کمتر بحثی از مباحث اعتقادی را می توان سراغ گرفت که در آن به نحوی بدین موضوع اشارتی نرفته باشد. نگارنده در جای دیگر(3) مدارک 14 آیه و حدود 200 روایت را در این باره ذکر کرده و پیرامون برخی از آن ها توضیحاتی داده است. و در اینجا تنها به سه نقل قول در این باره اکتفا می کنیم:

1- المحاسن 1/ 376، ح 826.
2- همان مأخذ، ص 438، ح 1015.
3- مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، صفحات 129_ 122.

1- فقیه و مورخ عالیقدر علامه امینی صاحب کتاب الغدیر، کتابی با عنوان «المقاصدالعلیه فی المطالب السنیه» نوشته که بخش عمده ای از آن در تفسیر آیه میثاق است و در آن، 19 آیه و 130 حدیث دال بر وجود عالم ذر عنوان کرده است. جالب تر این که ایشان پس از بررسی اسناد این احادیث، 40 حدیث را صحیح اصطلاحی- یعنی روایاتی که سلسله سند آن ها، همگی عادل و شیعه دوازده امامی هستند- دانسته است.(1)

2- فیلسوف شهیر، صدرالمتألهین شیرازی، که بر اساس مبانی خاص فلسفه خویش به تفسیر عالم ارواح پرداخته است، اصل وجود عالم ارواح را از ضروریات مذهب شیعه دانسته، تعداد احادیث مربوط به آن را بیشتر از آن می داند که قابل شمارش باشد. عین عبارت ایشان چنین است:

لِلنَّفْسِ الآدمیَّهِ کَیْنونهٌ سابقهٌ عَلَی البَدَنِ مِنْ غَیْرِ لزومِ التَّناسُخِ. و الرِّوایاتٌ فی هذا الْبابِ مِنْ طَریقِ أصحابِنا لا تُحْصی کَثْرَهً؛ حتی أَنَّ کَینُونَهَ الأرواحِ قَبْلَ الأجْسادِ کَأَنَّها کانَتْ مِنْ ضَروریاتِ مَذْهَبِ الإمامیَّهِ رِضْوانُ اللهِ عَلَیْهِمْ.(2)

روح انسان سابق بر بدن، وجودی داشته است، بدون آنکه لازمه این سخن تناسخ باشد. و روایاتی که در این باره از طریق شیعه نقل شده، از جهت کثرت، قابل شمارش نیست؛ به گونه ای که تقدم ارواح بر اجساد، همچون ضروریات مذهب امامیه رضوان الله علیهم است.

3- شهید آیه الله بهشتی پس از طرح مسأله فطرت به تفسیر آیات میثاق پرداخته و نتیجه می گیرد:

«این آیه ها از گفتگویی میان خدا و همه انسان ها یاد می کند که در آن آدمیزادها در برابر خدا قرار گرفته و با او در گفتگو بوده اند و در این گفتگو همه آن ها به خداوندگاری خدا و این که او کارگردان هستی است اعتراف کرده و شهادت داده اند، شهادتی که در روز رستاخیز جلوی هر نوع عذر و بهانه، عذر آگاه نبودن و خبر نداشتن و تحت تأثیر گذشتگان قرار گرفتن را می گیرد.»

1- این کتاب برای نخستین بار در سال 1391 توسطموسسه محقق طباطبایی در قم منتشر شده و سال ها پیش از آن در الذریعه 4/323 توضیحی کوتاه درباره آن آمده بود.
2- کتاب العرشیّه، ص 23، قاعد ه 8 از المشرق الثانی.

ایشان پس از بیان این مطالب، به صحنه ای که پیمان فوق در آن بسته شده است می پردازد و پس از نقل نظریه منکرین عالم ذرّ یعنی حسن بصری و معتزله و برخی تفاسیر که به تعبیر ایشان آهنگ تأویل دارد، خود وجود عالم ذر را پذیرفته و می نویسد: «آنچه درباره مفاد این آیه می توان گفت این است که در آن اجمالاً از یک مرحله از هستی انسان ها یاد می شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته اند... .»(1)

1- سید محمّد حسینی بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص 53 _ 47.

فصل دوم: حاصل تعریف (ویژگی های فطرت)

در این فصل به خصوصیات اصلی فطرت می پردازیم:

1- فطرت، نوعی معرفت و شناخت خداست نه عقیده یا گرایش یا توان

همان گونه که در بحث از آیه میثاق گذشت، حاصل تعریف خداشناختی متعالی درباره ذات اقدس الهی است. در اینجا به برخی آیات و روایات دیگر در این زمینه می پردازیم:

«فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَالنّاسِ لا یَعْلَمُون.»(1)

آیه شریفه، به سوی دین حنیف(2) دعوت می کند و آن را به عنوان فطره الله مطرح می کند و بیان می دارد که انسان بر آن مفطور و سرشته شده است، و سپس

ص:39

1- روم (30)/ 30.
2- واژ ه «حنیفاً» در آیه شریفه، از لحاظ ادبی، حال است یا از دین یا از مأمور و مخاطب آیه شریفه. دربار ه معنای لغوی این لفظ باید گفت: ریشه «حنیف» یعنی «حنف» در اصل به معنای میل، تمایل و کج شدن به سویی است. و به کسی که پایش تمایل و کجی دارد و با حالت خاصی راه می رود «أحنَف» گفته می شود. حنیف به معنای راه راست و کسی که به سوی دین مستقیم، میل پیدا کرده یا از دین کجی اعراض نموده، نیز آمده است. به مسلمانان، حنیف گفته می شود زیرا به دین مستقیم متمایل شده است. در این باره مراجعه کنید به: معجم مقاییس اللغه 2/ 110، الصحاح 4/ 1347، المصباح المنیر، ص 154 و اساس البلاغه، ص 97. در روایات، «حنیفیّت» به فطرت و معرفت و اسلام تفسیر شده است. در حدیثی که ذیل آیه فطرت وارد شده، یکی از مصادیق دین، نماز و مصداق حنیف بودن، به چپ و راست توجه نکردن بیان شده است. در روایات دیگر مصداق دین، قبله و مصداق حنیف بودن، اخلاص در عبادت و دوری از شرک معرفی شده است. ر. ک: البرهان 3/ 262.

می فرماید فطرت قابل تغییر و تبدیل نیست و دین قیم و استوار نیز همین دین فطری است.

در روایاتی که در ذیل آیه شریفه «حُنَفآءِلِلِه غَیْرَ مُشْرِکینَ بِه»(1) وارد شده، حنیف بودن را به فطرت تفسیر و معنا کرده اند:

عَنْ زُرارَهَ قالَ: سَأَلْتُ أبا جَعْفَرٍ (علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ: «حُنَفاءَ لِلِه غَیْرَ مُشْرِکینَ بِهِ» وَ قُلْتُ: مَا الْحَنِیفِیَّهُ؟ قالَ: هِیَ الْفِطْرَه.(2)

مَالْحَنِیْفِیَّهُ؟ قالَ: هِیَ الْفِطْرَهُ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها. فَطَرَ اللهُ الْخَلْقَ عَلی مَعْرِفَتِه.(3)

در روایت اخیر و برخی روایات دیگر،(4) حنیف بودن به فطرت و فطرت به معرفت خدا تفسیر شده است. احادیث زیادی ذیل آیه فطرت در کتب روایی موجود است. شیخ حر عاملی، مؤلف کتاب «وسائل الشیعه»، در کتاب دیگرش، «اثبات الهداه» بابی را تحت عنوان «إِنَّ المَعْرِفَهَ الْإِجْمالِیَّهَ ضَرُوْرِیَّهٌ مَوْهَبِیَّهٌ فِطْرِیَّهٌ لا کَسْبِیَّه» منعقد کرده و 56 حدیث در این باب نقل کرده، و سپس اضافه می کند: به دلیل اینکه این احادیث بیش از حد تواتر است، ما فقط برخی از آن ها را آوردیم.(5)

عَنْ زُرارَهَ قالَ: قُلْتُ لِأَبی جَعْفَرٍ (علیه السلام): أصْلَحَکَ اللهُ؛ قَوْلُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ فِی کِتابِهِ: «فِطْرَهَ اللهِ الَّتی فَطَرَالناسَ عَلَیْها"؟ قالَ: فَطَرَهُمْ عَلَی التَوْحِیْدِ عِنْدَ المیْثاقِ عَلی مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ. قُلْتُ: وَ خاطَبُوه؟ قالَ: فَطَأْطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قالَ: لَوْ لا ذلِکَ، لَمْ یَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لا مَنْ رازِقُهُمْ.(6)

امام باقر (علیه السلام) درباره آیه فطرت فرمود: خدا انسان ها را، هنگام میثاق بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسانهاست، بر توحید مفطور ساخت. راوی از امام (علیه السلام) پرسید: آیا خدا آن ها را مورد خطاب قرار داد؟ امام (علیه السلام) سر مبارک خویش را فرو

1- حج (22)/ 31.
2- معانی الاخبار، ص 350، ح 1.
3- المحاسن 1/ 375، ح 824.

4- کافی 2/12، ح 4.
5- اثبات الهداه 1/ 53_ 43.
6- توحید صدوق، ص 330، ح 8 و رجوع شود به کتاب المحاسن 1/ 375 ح 824 و 825.

افکند و سپس فرمود: اگر این خطاب نبود، آدمیان پروردگار و روزی رسان خویش را نمی شناختند.

از این حدیث معلوم می شود که مراد از کلمه «فطرت»، همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان درباره معرفت خدا، حاصل گشته و این میثاق به صورت مکالمه انجام یافته است و چنانکه این معرفت نمی بود کسی پروردگار و روزی رسانش را نمی شناخت.

امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه فطرت فرمود:

فَطَرَهُمْ جَميعاً عَلَی التَّوْحِيد.(1)

خدا همه مردم را بر توحید مفطور ساخت.

همان گونه که در احادیث فوق مشاهده می شود، در برخی موارد فطرت به معرفه الله تفسیرشده و در پاره ای موارد به توحید. در توضیح این مسأله باید گفت معرفه الله با توحید یکی است و خداوند خود را متوحداً به انسان ها معرفی کرده است.

در روایت زراره نیز که قبلاً نقل شد، آمده بود:

فَطَرَهُمْ عَلی التَّوْحيدِ عِنْدَ الْمِيثاقِ عَلی مَعرِفَتِه، أَنَّه رَبُّهُمْ.

خدا انسان ها را هنگام میثاق بر معرفه الله به اینکه پروردگار انسانهاست، بر توحید مفطور ساخت.

این مطلب یکی از تفاوت های معرفت فطری با شناخت فلسفی است. زیرا اکثر براهین اثبات وجود خدا، تنها وجود خدا را اثبات می کند و برای اثبات توحید، به ادله و براهین دیگری نیاز است.

قابل ذکر است که در احادیث اهل سنت نیز فطرت به معنای «معرفهالله»، «دین الله» و «اسلام» تفسیر شده است.(2)

1- كافى 2/ 12، ح 3 و رجوع شود به: كافى 2/ 13، ح 5 و توحيد صدوق، ص 329، ح 5، 6 و المحاسن 1/ 375، ح 823.

2- الدّر المنثور 6/ 494_ 492.

در آیات قرآن کریم نیز صریحاً آمده است که در وجود خدا هیچ شک و شبهه ای نیست و اگر از انسان ها پرسیده شود پدیدآورنده آسمان ها و زمین کیست، می گویند خدا:

"قالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض".(1)

" وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَیَقُولُنَّ الله".(2)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

کُلُّ مَوْلُودٍ یُولَدُ عَلَی الْفِطْرَه یَعْنِی عَلَی الْمَعْرِفَهِ بِأَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ خالِقُهُ فَذلِکَ قَوْلُه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَیَقُولُنَّ الله".(3)

هر مولودی بر فطرت متولد می شود و مراد از فطرت، معرفت به این است که خدا خالق اوست. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آن ها بپرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.»

همان طور که می بینیم آیات و روایات نشان می دهند فطرتی که اساس ادیان الهی است، معرفت و شناخت خدا و توحید اوست و حاصل تعریف خداوند، معرفه الله می باشد.

بنابراین فطرت، «عقیده» به خدا نیست. زیرا از آنجا که دنیای کنونی، موقف امتحان و ابتلاست و شبهات و امیال و اهوای آدمیان نیز کم نیستند و از طرف دیگر انسان حامل استطاعت و قدرت اراده و اختیار است، لذا نمی توان گفت هر انسانی ضرورتاً به خدا معتقد است؛ گرچه حامل معرفتی متعالی از الله تبارک و تعالی است که با تذکر مذکرین و تبلیغ مبلغین، متذکر می شود و در موارد بسیار عقیده و ایمان نیز پیدا می کند.

بر این اساس، دیگر جایی برای این سؤال باقی نمی ماند که چرا برخی، در این جهان خدا را منکرند. زیرا فطرت، معرفت است و اقرار و انکار به اختیار انسان واگذار شده است و لذا به حسن و قبح متصف شده و ثواب یا عقاب بدان تعلق می گیرد.

1- ابراهیم (14) 10.
2- زخرف (43)/87 و ر. ک: لقمان (31) 25 و زمر (39) 38 و عنکبوت (29)/ 63.
3- توحید صدوق، ص 331، ح 9.

گذشته از اینکه همین فطرت، به واسطه عوامل دیگر محجوب شده، نور حقیقت از انسان پنهان می ماند. در بحث «تسلیم و ایمان» این مطلب مشروح تر بیان خواهد شد.

یکی دیگر از نتایج بحث فوق این است که فطرت، «گرایش» به خدا نیست.

با وجود این، از آنجا که انسان، با فطرت الهی خویش، خدای رحمان و رحیم، کریم و عطوف و زیبا و دوست داشتنی را، با تمام وجود می یابد، لذا نسبت به او گرایش پیدا کرده و به او محبت می ورزد. بنابراین گرایش متأخر از فطرت است.

بدین سان آن کس که خدای خویش را در نور فطرت با اوصاف جلال و جمال مشاهده می کند، دل بدو می سپارد، و به چیزی به غیر او دل نمی بندد. و اصولاً حبّ راستین را در محبوب راست می توان یافت و هر چه در غیر اوست، میل و هوا و هوس و خودپرستی است؛ گرچه با الفاظ زیبا بیان شود. و آن کس که مجاز را قنطره حقیقت می داند، از حقیقت بدور است؛ که: «أَیَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهورِ ما لَیْسَ لَکَ ...»(1)

آری؛ کسی که اهواء و استکبار و غرور و عناد، وجودش را پر کرده و سیاهی جایی برای نور در قلبش باقی نگذاشته، گرایشی نیز به خدا ندارد، از این رو این سؤال که پس چرا برخی انسان ها به خدا گرایش و کششی ندارند، وجهی نخواهد داشت. توضیح این مطلب نیز در مرحله «تسلیم» خواهد آمد.

از دیگر نتایج بحث مذکور این است که فطرت «توانِ خداشناسی» نیست.

اصولاً توان خداشناسی هنگامی به انسان داده می شود که خدای خویش را نمی شناسد و لذا قدرت و توان این شناخت به او داده می شود تا با استفاده از آن خدا را بشناسد. بنابراین با توجه به اینکه معرفه الله در عالیترین درجه در نزد انسان-گرچه به نحو بسیط و مکنون- حاضر و حاصل است، جایی برای توان و قدرت باقی نمی ماند؛ زیرا نتیجه بکارگیری قدرت، تحصیل امر حاصل خواهد بود.

آری؛ اگر منظور این باشد که آدمی قادر است پس از تذکر مذکرین و عنایت الهی، اصل معرفت فطری را به یاد آورد.

1- بخش دوم دعای عرفه سید الشهدا (علیه السلام)، مفاتیح الجنان و اقبال الاعمال، ص 348.

و یا با مجاهدت های روحی و عبادات خالصانه، زمینه توجهات خاص الهی را فراهم کند تا مراتب عالی معرفت فطری که در لسان روایات به رؤیت و معاینه تعبیر می شود، بر او تجلّی نماید، و یا اینکه بر اثبات صانع از طریق آیات آفاقی و انفسی، احتجاج و استدلال نماید، این مطلب درست است و انسان چنین توانایی ها را دارد. اما اینها به فطرتی که اساس دین است، ربطی ندارند و نباید در تفسیر و توجیه فطرت به کار گرفته شوند.

2- معرفت فطری صُنع خداست نه فعل انسان

در آیات زیادی از قرآن کریم، خدای متعال، هدایت را فعلی از افعال اختصاصی خویش که احدی در آن شریک نیست، معرفی کرده است. این آیات هدایت حقیقی را فقط هدایتی می دانند که از طرف خدا باشد:

«إنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی».(1)

همانا، راهنمایی و هدایت بر ماست.

«إنَّکَ لا تَهْدی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللهَ یَهْدی مَنْ یَشاء».(2)

تو هر کسی را که بخواهی هدایت نمی کنی؛ خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند.

«لَیْسَ عَلَیْکَ هُداهُمْ وَ لکِنَّ اللهَ یَهْدِی مَنْ یَشاء».(3)

«إنَّ هُدَی اللهِ هُوَ الْهُدَی».(4)

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت حقیقی است.

«إنَّ الْهُدَی هُدَی الله».(5)

هدایت، هدایتِ خداست.

1- لیل (92)/ 12.
2- قصص (28)/ 56.

3- بقره (2)/ 272.
4- انعام (6)/ 71 و بقره (2)/ 120.
5- آل عمران(3)/73.

در کتب آسمانی عهد عتیق و جدید نیز به این گونه معانی در مورد معرفت خدا برمی خوریم. برای نمونه یک عبارت کوتاه نقل می شود:

خدا خود را شناسانیده است.(1)

در دعاها و احادیث فراوانی هم که در کتاب های مختلف در این باره وارد شده، صریحاً معرفت، به عنوان صُنع و فعل خدا که بندگان در آن نقشی ندارند معرفی شده است.

در این روایات بیان شده که خدای متعال هیچ وسیله ای برای رسیدن مردم به معرفه الله در اختیار آنان قرار نداده است و آن ها مکلف به معرفه الله نیستند بلکه بر خداست معرفی خود و بیان آن، و بر انسانهاست تسلیم در مقابل او و اطاعت از فرامینش. در روز قیامت نیز خدا به وسیله همین معرفت اعطایی بر انسان ها احتجاج خواهد کرد.

این مطالب در روایاتی که در زیر نقل می شود، مذکور است:

قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِالله (علیه السلام): اَلْمَعْرِفِهُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِیَ؟ قال: مِنْ صُنْعِ اللهِ. لَیْسَ لِلْعِبادِ فِیها صُنْعٌ.(2)

راوی می گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: معرفت کار چه کسی است؟ امام (ع) فرمود: کار خداست نه بندگان.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

لَیْسَ لِلهِ عَلی خَلْقِه أَنْ یَعْرِفُوا. وَ لِلْخَلْقِ عَلَی اللهِ أَنْ یُعَرِّفَهُمْ. وَ لِلهِ عَلَی الْخَلْقِ إذا عَرَّفَهُمْ أَنْ یَقْبَلُوا.(3)

شناختِ خدا بر عهده انسان ها نیست. بر خداست معرفی خود. و بر انسانهاست پذیرش او پس از تعریف.

قُلْتُ لِأَبی الْحَسَنِ الرِّضا (علیه السلام) لِلنّاسِ فِی الْمَعْرِفَهِ صُنْعٌ؟ قال: لا.(4)

1- عهد عتیق، مزامیر، باب 9، ص 16.
2- کافی 1/163.
3- همان مأخذ، ص 164.
4- بحارالانوار 5/ 221.

از امام رضا (علیه السلام) سؤال شد: آیا انسان ها در معرفت نقشی دارند؟ امام (علیه السلام) فرمود: خیر.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

لَمْ یُکَلِّفِ اللهُ العِبادَ الْمَعْرِفَهَ وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُمْ إلَیْها سَبِیلاً.(1)

خداوند انسان ها را بر معرفت مکلف نساخته است و راهی هم برای معرفت در انسان ها قرار نداده است.

سُئِلَ أَمِیْرُالْمُؤْمِنینْ (علیه السلام): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّکَ؟ قالَ بِما عَرَّفَنِی نَفْسَه.(2)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسیده شد: چگونه پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به معرفیِ خودش، او را شناختم.

راوی می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

إِنَّ أَمْرَاللهِ کُلَّهُ عَجِیْبٌ إِلا أَنَّهُ قَدِاحْتَجَّ عَلَیْکُمْ بِما قَدْ عَرَّفَکُمْ مِنْ نَفْسِهِ.(3)

همه کارهای خدا عجیب است، الا اینکه به واسطه معرفی خود بر شما، بر شما حجت را تمام کرده است.

قُلْتُ لِأَبی عَبْدِالله (علیه السلام): أَصْلَحَکَ اللهُ هَلْ جُعِلَ فِی النّاس أَداهٌ یَنالُونَ بِهاالْمَعْرِفَه؟ قالَ: فَقالَ: لا. قُلْتُ: فَهَلْ کُلِّفُوا الْمَعْرِفَه؟ قالَ: لا. عَلَی اللهِ الْبَیانُ.(4)

راوی می گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا در مردم ابزاری نهاده شده که به وسیله آن به معرفت برسند؟ امام فرمود: خیر. عرض کردم: آیا به تحصیل معرفت تکلیف دارند؟ فرمود: خیر. بر خداست که بیان کند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

اِعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ، وَ الرَّسُولَ بِالرِّسالَهِ، وَ أُولِی الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسان.(5)

خدا را به خدا بشناسید، و رسول را به رسالتش، و صاحبان فرمان را به امر به معروف و دادگری و نیکوکاری.

1- المحاسن 1/ 315، ح 624.
2- کافی 1/ 86 و رجوع کنید به ص 162، ح 1 و ص 164، ح 4.
3- همان مأخذ.
4- همان مأخذ، ص 163.
5- کافی 1/ 85.

یا مَنْ دَلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِه.(1)

ای کسی که خودت بر خود، دلالت می کنی.

3- معرفت فطری، معرفتی صریح و روشن است نه شناختی مبهم

همان گونه که در فصل اول گذشت، خدای متعال در مواقفی پیش از این عالم، شناخت حقیقی خود را به همه انسان ها اعطا کرد و سپس از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفت. در این معرفی، الله تعالی در یک فضای مقدس و نورانی شخصِ خویش را به انسان ها شناساند.

...أراهم نفسه.(2)

و همه انسان ها او را با چشم الهی، مشاهده کردند، به طوری که هیچ گونه شک و شبهه ای در آن نبود. شدت و وضوح این معرفت به قدری بوده است که در احادیث با تعابیر «معاینه»(3) و «رؤیت»(4) از آن یاد می شود و قطعاً این معاینه دیدن به چشم سر و یا تجسم پروردگار نیست.

در عالم کنونی نیز انسان ها در حالات مختلف، به واسطه عواملی که خداوند آن ها را وسیله تذکر و یادآوری معرفت فطری قرار داده، متذکر آن معرفت می شوند؛ گرچه میزان متذکر شدن افراد در حالات مختلف به یک اندازه نیست و معمولاً عینِ آن معرفت پیشین ظاهر نمی شود بلکه جلوه هایی از آن بر انسان متجلّی می گردد. این تجلیاتِ معرفتی نیز صنع خداست و در حین متذکر شدن، این خدای کریم است که مراتبی از معرفت فطری را از «بساطت» بیرون آورده و به «معرفت ترکیبی» مبدّل می سازد.

باید توجه داشت که: گرچه انسان و اختیارش در اصل ترکیب معرفت فطری و توجه به آن نقشی ندارد و ظهور معرفت فطری صنع خداست، اما اختیار و انتخاب انسان از جهتی در این مورد مدخلیت دارد. زیرا اگر شخص بعد از متذکر شدن در دفعات اولیه که حجت بر او تمام می شود، تسلیم خدا شده و خود را در مسیر عبودیت قرار دهد، خداوند نیز درجات عالی تری از معرفت الهی را بر قلب او متجلی می سازد تا

1- دعای صباح، مفاتیح الجنان.
2- کافی 2/ 13.
3- المحاسن 1/ 376.
4- توحید صدوق، ص 117.

جایی که ممکن است عین رؤیت و معاینه عوالم پیشین را در لحظاتی، بر قلب مؤمنان و اولیای الهی ظاهر سازد؛ و این عالی ترین درجات عرفان حقیقی و دینی است. بنابراین اراده انسان در اصل معرفت و متذکّر شدن به آن مؤثّر نیست، بلکه «سنه الله» بر این جاری شده است که بر اساس نحوه سمت گیری و انتخاب انسان، او را از درجات مختلف «معرفه الله» بهره مند می سازد.

این مسئله نقش اراده و عبادت و اخلاق را در معرفت نشان می دهد. بنابراین اگر «معرفه الله» به انسان نسبت داده می شود و در حوزه افعال اختیاری او قرار می گیرد، از همین جهت مذکور است. این مطلب را در مبحث «تسلیم» پی خواهیم گرفت.

4- معرفت فطری قبل از متذکّر شدن، بسیط است نه مرکّب

مراد از «بسیط» بودن معرفت این است که انسان بدان توجهی ندارد و از آن غافل است. و مراد از «مرکب» شدن آن، توجه یافتن آدمی به معرفت خود می باشد.

این نیز یکی از حکمت های الهی است که آدمی در اثر اشتغال به زندگی روزمرّه، غالباً از خداوند غفلت می نماید و توجهی به او ندارد. اصولاً شأن دنیا، شأن فریبندگی و غفلت از خداست و اگر اینگونه نبود، دنیا نمی توانست وسیله امتحان و ابتلا باشد و عبادت خدا در دنیا، آن اهمیت را نداشت که انسان را به مقام تقرب به خدا و خلیفه اللهی، سوق دهد. با این همه پس از تذکر انبیا و مبلغین الهی، انسان ها متوجه معرفت الهی می شوند و حجت بر آن ها تمام می شود و پس از آن یا تسلیم خدا می شوند و مسیر عبودیت را انتخاب می کنند و یا مسیر سرپیچی و عصیان و تبعیت از هوا و هوس را برمی گزینند.

5- کانون معرفت فطری قلب است نه ذهن

همان گونه که گذشت، معرفت فطری صنع خداست و ذهن انسان و تصورات او نقشی در این معرفت ندارد. به دیگر سخن، پروردگار متعال بدون واسطه هرگونه تصور و فعالیت ذهنی انسان، خود را به روح و روان او شناسانده است و این مطلب همان است که در روایات با عنوان «معرفت و رؤیت قلبی» عنوان می شود. در برخی احادیث فصل

اول این مطلب بیان شده بود که از تکرار آن ها خودداری کرده و به چند حدیث دیگر در این باره اکتفا می کنیم:

... فَقالَ: یا أَمِیرَالْمُؤمِنینَ هَلْ رَأَیْتُ رَبَّکَ حِینَ عَبَدْتَه؟ قالَ: فَقالَ: وَیْلَکَ، ما کُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَه، قالَ: وَ کَیْفَ رَأَیْتَه؟ قالَ: وَیْلَکَ لا تُدرِکُهُ الْعُیُونُ فی مُشاهَدَهِ الْأَبْصارِ وَ لکِنْ رَأتْهُ القُلُوبُ بِحَقائِقِ الْإیمان.(1)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسیدند: آیا پروردگارت را هنگام پرستش او دیده ای؟ امام فرمود: وای بر تو! من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده ام، بپرستم. عرض کردند: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دلها با حقایق ایمان او را می بینند.

فَقالَ لَهُ: یا أَبا جَعْفَر، أَیَّ شَیْ ءٍ تَعْبُد؟ قالَ اللهَ تَعالی. قالَ رَأَیْتَه؟ قالَ: بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعُیُونُ بِمُشاهَدَهِ الْأَبْصارِ، وَ لکِنْ رأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقائِقِ الْإِیْمان... .(2)

از امام باقر (علیه السلام) پرسیدند: چه چیز را می پرستی؟ فرمود: خدای متعال را پرسیدند: آیا او را دیده ای؟ امام فرمود: دیدگان او را به بینایی چشم نمی بینند، اما دلها او را به حقیقت ایمان می بینند.

عَنْ أَبی عَبْدِاللهِ (علیه السلام) قالَ: قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنی عَنِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ، هَلْ یَراهُ الْمُؤْمِنُونَ یَوْمِ الْقِیامَهِ؟ قالَ: نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ یَوْمِ الْقِیامَهِ. فَقُلْتُ: مَتی؟ قالَ: حِیْنَ قالَ لَهُمْ: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی». ثُمَّ سَکَتَ ساعَهً ثُمَّ قالَ: وَ إنَّ الْمُؤْمِنِینَ لَیَرَوْنَهُ فِی الدُّنْیا قَبْلَ یَوْمِ الْقِیامَهِ. أَلَسْتَ تَراه فی وَقْتِکَ هذا؟ !... وَ لَیْسَتِ الرُّؤْیَهُ بِالْقَلْبِ کَالرؤْیَهِ بِالْعَیْن... .(3)

از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد: آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟ امام (علیه السلام) فرمود: بله؛ و قبل از روز قیامت هم او را مشاهده کرده اند. سؤال شد: در چه زمانی؟ امام (علیه السلام) فرمود: وقتی که به آن ها گفته شد: «ألست بربکم، قالوا بلی». آنگاه مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می کنند. آیا الآن، خدا را مشاهده نمی کنی...مشاهده قلبی نظیر مشاهده با چشم نیست.

1- کافی 1/98 ح 6 و ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 179، ص 258.
2- کافی 1/97 ح 5 و توحید صدوق، ص 108.
3- توحید صدوق، ص 117.

6-معرفت فطری تنها معرفت حقیقی و پایه و اساس ایمان دینی است

در روایاتی که در ذیل آیه میثاق و آیه فطرت نقل شد این نکته به چشم می خورد که اگر معرفت فطری نمی بود، کسی پروردگار و آفریننده و روزی رسانش را نمی شناخت. (لَوْ لا ذلِکَ لَمْ یَعْرِف اَحَدٌ رَبَّه. لَوْ لا ذلِک لَمْ یَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خالِقُه وَ لا مَنْ رازِقُه.)

از اینگونه تعابیر معلوم می شود که فطرت اساس و پایه خداشناسی دینی است و بدون آن معرفت حقیقی خدا ممکن نخواهد بود.

اصولاً معرفت حقیقی نسبت به یک شیء، شناخت شخص آن شیء است و شناخت های عقلی در قالب تصورات کلی، شناخت حقیقی محسوب نمی شود.(1)

در برخی روایات نیز معرفت قلبی، اساس ایمان دانسته شده است:

اَلْإیمانُ، مَعْرِفَهٌ بِالْقَلْبِ وَ إقْرارٌ بِاللِّسانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْکان.(2)

ایمان، شناختن به دل و اقرار به زبان و فرمان بردن با اندامهاست.

اَلْمَعْرِفَهُ أَصْلٌ، فَرْعُهُ الْإیمان.(3)

أَفْضَلُکُمْ، أَفْضَلُکُمْ مَعْرِفَهً.(4)

1- ابو هلال عسکری می گوید: فرق معرفت و علم آن است که معرفت اخصّ از علم است و به معنای علم به شخص چیزی است به طوری که از اشیای دیگر متمایز باشد. (الفروق اللغویه/ 62) طبق این بیان علم شامل شناخت کلی و شناخت شخصی می شود، اما معرفت در اصل فقط بر شناخت شخصی و مصداقی اطلاق می گردد. فیومی، معرفت را شناخت حسی می داند. شاید وجه آن این باشد که شناخت حسی، شناخت شخصی است نه شناخت کلی و در آن شخص چیزی ادراک می شود نه تصور کلی آن. (المصباح المنیر) فارس بن زکریا می گوید: «عرف» در اصل دو معنا داشته است؛ یکی «پشت سر هم آمدن دو چیز و دیگری «سکون و آرامش و طمأنینه». و کلماتی مانند «معرفت» و «عرفان» از «عرف» به معنای

دوم مشتق شده است. (معجم مقاییس اللغه). بنابراین، معرفت و عرفان در لغت اصیل عرب به هر نوع علم و شناختی اطلاق نمی شده است، بلکه در مورد نوع خاصی از شناخت که همراه با آرامش روحی باشد، به کار می رفته است. شاید به همین جهت کلمه «عِرف»، به معنای صبر و «عَرف»، به معنای بوی خوش، استعمال می شود. (اساس البلاغه زمخشری و صحاح جوهری). معلوم است که آرامش روحی نسبت به چیزی، حداقل در درجات بالاتر، وقتی حاصل می شود که نسبت به شخص و مصداق آن چیز علمی حاصل می شود و تصورات کلی نسبت به چیزی، آرامش حقیقی را در انسان ایجاد نمی کند.

2- نهج البلاغه، حکمه 227، ص 508.

3- بحارالانوار 3/14.

4- همان مأخذ. روشن است که مراد از معرفت، همان معرفت قلبی است که در روایات اول تصریح شده است.

قبل از ورود به اصل بحث، باید این حقیقت یادآوری شود که در مأثورات دینی، توصیف عقلی خداوند مورد نهی قرار گرفته است و حتی امکان توصیف ذات الهی و تصور صفات او نیز نفی شده و هرگونه صورت عقلی از خدا سلب گردیده است.(1)

أَللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوْصَف.(2)

خدا بزرگتر از آن است که توصیف شود.

لا يَقْدِرُ الْعِبادُ عَلی صِفَتِه.(3)

انسانها قادر به توصیف خدا نیستند.

سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَنِ الصِّفات.(4)

خدا از توصیفات، منزه و متعالی است.

فلا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهامُها وَ لاَ الْفِكَرُ وَ خَطَراتُها و لاَ الْأَلْباب وَ أَذْهانُها صِفَتَه.(5)

عقلها و تصوراتش، فکرها و خطوراتش، خردها و ذهنهایش، صفت خداوند را درک نمی کنند.

ص:51

1- دربا ره روایاتی که پس از این نقل خواهد شد، باید به این نکته توجه نمود که کلمه «صفه» در اصل، مصدر است و معنای لغوی آن «توصیف کردن» می باشد، گرچه در موارد متعدد به معنای حاصل مصدر نیز به کار می رود. رجوع کنید به لسان العرب، المصباح المنیر و اساس البلاغه.
2- معانی الاخبار، ص 11، حدیث 1 و 2.
3- توحید صدوق، ص 115.
4- همان مأخذ، ص 79.
5- توحید صدوق، ص 45.

مُحَرَّمٌ... عَلی غَوائِصِ سابِحاتِ النَّظَرِ تَصْوِیْرُه... مُمْتَنِعٌ...عَنِ الْأَذْهانِ أَنْ تُمَثِّلَه...قَدْ ضَلَّتِ الْعُقُولُ فِی أَمْواجِ تَیّارِ إدْراکِه.(1)

تصویر کردن خدا بر شناوران غواص [کسانی که در تصور خدا تفکر و خوض می کنند] حرام است... مجسم کردن او در ذهنها محال است...عقلها در امواج پرتلاطم ادراکش، گمراه گشته اند.

روایات زیادی در این زمینه در کتب حدیث نقل شده است که برای نمونه خوانندگان عزیز را به کتاب توحید صدوق ارجاع می دهیم.

در توجیه مطلب فوق باید به دو مقدمه توجه کرد.

الف) خالق و مخلوق هیچ شباهتی با هم ندارند و از جهت ذات و اوصاف با هم متباین و متخالفند. زیرا اگر آفریدگار خصوصیات آفریدگان را داشته باشد، او نیز آفریده شده خواهد بود نه آفریننده:

«لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْء»(2)

چیزی شبیه خداوند نیست.

بانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلا شَیْءَ کَمِثْلِه.(3)

خدا با مخلوقات متباین است پس چیزی شبیه او نیست.

مُباینٌ لِجَمیعِ ما أَحْدثَ فِی الصِّفات.(4)

خدا با همه حادثها در صفات متباین است.

إنَّ الله تَبارکَ وَ تَعالی خِلْوٌ مِنْ خَلْقِه وَ خَلْقُهُ خِلْوٌ مِنهُ.(5)

فَکُلُّ ما فِی الْخَلْقِ لا یُوجَدُ فی خالِقِه وَ کُلُّ ما یُمْکِنُ فیه یَمْتَنِعُ مِن صانِعِه.(6)

هر چه در مخلوق باشد در خالق یافت نمی شود. و هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود.

ب- شناخت انسان و دایره معلوماتش، درباره موجوداتی است که به نحوی با او سنخیت دارند و دو موجودِ از همه جهت متباین، محال است نسبت به یکدیگر، معرفت

1- عیون اخبار الرضا (علیه السلام) 1/ 121.
2- شوری (42)/ 11.
3- توحید صدوق، ص 32.
4- توحید صدوق، ص 69
5- توحید صدوق، ص 105 و 106.
6- همان مأخذ، ص 40 و ر. ک: توحید صدوق، ص 36، 37، 41، 42، 58، 73، 248.

حقیقی و شناخت مصداقی و شخصی داشته باشند؛ مگر اینکه یکی خالق دیگری باشد که در این صورت، خالق به مخلوق خویش احاطه و علم دارد و الا نمی توانست آن را خلق کند؛ ولی مخلوق فقط از اثر و فعل خالق در خویش و موجودات دیگر، به وجود خالق پی می برد، بی آنکه نسبت به او معرفت حقیقی را دارا شود.

از دو مقدمه فوق نتیجه می شود که معرفت حقیقی مخلوق، با استفاده از آلات ادراکی خویش، نسبت به خالق محال است.(1) و بنابراین توصیف ذهنی مخلوق نسبت به خالق نیز ممکن نخواهد بود.

دلیل دیگری که درباره عدم امکان توصیف می توان ارائه کرد این است که هرگونه توصیفی که در محدوده «خروج از حدین» نگنجد، در نهایت به نوعی تشبیه میان آفریننده و آفریده شده می انجامد. زیرا تصورات اثباتی(2) انسان در محدوده آفریده شده هاست. از طرف دیگر اگر خالق شبیه مخلوق باشد، دیگر نمی تواند خالق باشد زیرا خالق و مخلوق، از لحاظ ذات و صفات، وجه مشترکی با هم ندارند. از همین جاست که در آیات و روایات در بیان اوصاف خدا، هرگونه شباهت به مخلوقات نفی شده است حتی در اطلاق لفظ «شیء» که عام ترین مفهوم است:

سُئِلَ أَبُوجَعْفَر (علیه السلام): أَیَجُوزُ أَنْ یُقال: إِنَّ اللهَ شِیءٌ؟ قال: نَعَمْ یُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدَّیْنِ: حَدِّالتَّعْطِیلِ وَ حَدِّالتَّشْبِیه.(3)

از امام باقر (علیه السلام) سؤال شد: آیا رواست که به خدا، شیء گفته شود. پاسخ فرمودند: بله [به شرط اینکه](4) از دو حد تعطیل و تشبیه بیرون آورده شود.

از دلایل فوق، دو مورد خارج می ماند:

1- اقرار و اعتقاد به وجود آفریدگار در اثر توجه به آفریدگان که شناختی عقلی و کلی است، و در بحث های قبلی توضیحش گذشت. در این نوع شناخت، عقل مستقیماً با شخص خالق ارتباط معرفتی برقرار نمی کند، بلکه به واسطه مخلوقات، که آیات و

1- از همین جاست که معصومین (علیهم السلام)، در مناجات های خود، به طور مکرر از خداوند می خواهند تا خودش را به آنان معرفی نماید: «اَسْئَلُکَ مَسْأَلَهَ مَنْ یَعْرِفُکَ کُنْهُ مَعْرَفَتِکَ... فَأَسْأَلُکَ... أَنْ تُعَرِّفَنِی نَفْسَکَ». (بحار الانوار 94/ 96).

2- دربار ه تصورات اثباتی و سلبی در ادامه بحثی خواهیم داشت.

3- کافی 1/85 و ر.ک: ص 84 _ 82.

4- باصطلاح تخصُّصاً نه تخصیصاً.

نشانه های خالق هستند، به شناخت کلی در محدوده بیرون آوردن ذات حق از تعطیل و تشبیه، یعنی اثبات بدون تشبیه دست می یابد. این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» بر می گردد و نام توصیف نمی توان بر آن نهاد. زیرا در توصیف، ذات الهی به واسطه تصورات عقلی توصیف می شود؛ و از آنجا که خدای سبحان صفتی زائد بر ذات ندارد، توصیف صفات نیز به توصیف ذات بر می گردد. در حالی که در این نوع شناخت، صرفاً به وجود صانع و پروردگار عالم اقرار می شود و گزارش محتوایی از ذات او ارائه نمی گردد.

2- تعریف خدا توسط خود او بر قلوب انسان ها یا معرفت فطری. گرچه این تعریف، معرفتی شخصی و مصداقی است (عَرَّفَهُم نَفْسَه)، اما صُنع خداست نه فعل انسان.

از این دو مورد که بگذریم، آدمیان از هر گونه شناخت واقعی نسبت به خدا، عاجزند و هر آنچه در این ارتباط تصور و توهم شود، تحت عنوان «توصیف» قرار گرفته، و از ساحت قدس الهی منفی است و باید خدا را از آن ها تنزیه و تقدیس نمود.

در مکتب «توصیف» ذات الهی توسط مفاهیم و تصورات ذهنی معرفی می شود و معرفت خدا متأخر از توصیف اوست. به عبارت دیگر، همان گونه که در مکتب «اثبات گروی»(1) وجود خدا قبل از اثبات عقلی، مجهول و منفی شمرده می شود، در اینجا نیز خدا قبل از توصیف، «غایب» محسوب می شود. و لذا برای معرفی و شناخت او باید به توصیف عقلی پرداخت و هر چه مفاهیم بیشتری درباره خدا و اوصاف او نقش بندد، خداوند بیشتر و بهتر معرفی و شناخته می شود و هر کس بیشتر بتواند او را توصیف کند، درجه عالی تری از عرفان الهی نصیبش خواهد شد.

حال سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که بر پایه معرفت فطری، اسما و صفات الهی چه نقشی در خداشناسی و معرفی خداوند دارند؟

به کارگیری اسما و صفات بر مبنای «الهیات فطری» به معنای اشاره به ذات مقدس خداوند است که قبلاً در نور معرفت فطری مشاهده شده است، و معرفت فطری، این به

1- این مکتب که مصداق بارز آن فلسفه ارسطو می باشد، در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی»، از نویسنده، به تفصیل مورد ریشه یابی و تحلیل قرار گرفته و روش بکارگیری آن در خداشناسی فلاسفه یونان بیان شده است.

کارگیری را تصحیح و توجیه می کند. به دیگر سخن اسما و صفات همگی وسیله تذکر به خدای متعال بوده و «تعبیر» از ذات اقدس الهی است.

در مکتب «تعبیر» اطلاق اسما و صفات متأخر از مرتبه معرفت فطری خداست و ذات اقدس الهی قبل از «تعبیر»، «شاهد» است نه «غایب».

امام رضا (علیه السلام) در خطبه مشهوری که پس از هجرت به سرزمین طوس، در مجلس مأمون ایراد کردند، اصول معارف توحیدی را بیان نمودند. این خطبه شباهت زیادی با خطبه اول نهج البلاغه دارد و با این جملات آغاز می شود:

أَوَّلُ عِبادَهِ اللهِ تَعالی مَعْرِفَتُهُ، وَ أَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِیْدُه، وَ نِظامُ تَوْحِیدِاللهِ تَعالی نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْه... و سپس می فرمایند:

فَأَسْماؤُهُ تَعْبِیْرٌ.(1)

در روایت دیگری، تفاوت مذکور درباره «توصیف» و «تعبیر» بیان شده است:

... وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَعْبُدُ الْمَعْنی بِالصِّفَهِ لا بِالْإِدْراک، فَقَدْ أَحالَ عَلی غائِبٍ...قِیْلَ لَهُ: فَکَیْفَ سَبِیْلُ التَّوْحِیْد؟ قالَ: بابُ الْبَحْثِ مُمْکِنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ، إنَّ مَعْرِفَهَ عَیْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِه وَ مَعْرِفَهَ صِفَهِ الْغائِبِ قَبْلَ عَیْنِه...(2)

و آن که بگوید معنا را [یعنی ذاتی را که اسما بر او اطلاق می شود] با توصیف او [یعنی به وسیله صور ذهنی و وجه مفهومی او] بندگی می کند [و بدان معتقد است]، نه به یافتن و وجدان ذات، به خدای غایب و پنهان دعوت کرده است [یعنی امکان معرفت حقیقی او را نفی کرده و مطلقاً غایبش دانسته است.]...

پرسیدند: پس راه یکتاپرستی چیست؟ فرمود: راه باز است و جست وجوی چاره ممکن. همانا شخص شاهد و حاضر، خودش قبل از صفاتش شناخته می شود، [اما] شخص غایب، صفاتش قبل از خودش شناخته می شود.

وَالْأَسْماءُ وَ الصِّفاتُ مَخْلوقاتٌ. وَالْمَعْنِیُّ بِها هِوَ الله.(3)

اسما و صفات خلق شده اند و معنایی که به واسطه آن ها قصد می شود، خداست.

ص:55

1- عیون اخبار الرضا (علیه السلام) 1/ 151_ 150.
2- تحف العقول، ص 326.
3- بحار الانوار 4/ 153.

... وَ مَنْ عَبَدَالْمَعْنی دُوْنَ الْاِسْمِ فَذاکَ التَّوْحِیْدُ... أَللهِ مَعْنیً یُدَلُّ عَلَیْهِ بِهذِهِ الْأَسْماءِ وَ کُلُّها غَیْرُهُ. یا هِشام، أَلْخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأکُولِ وَ الْماءُ اِسْمٌ لِلْمَشْرُوب... .(1)

و هر آنکس که معنا را [یعنی معنای اسم که ذات الهی است] بدون اسم، عبادت کند، پس همین توحید است... خدا، معنایی است که به وسیله این اسما بر او دلالت می شود و همه این اسما، غیر اویند. ای هشام، نان، اسم برای آن چیزی است که خورده می شود و آب، اسم برای آن چیزی است که نوشیده می شود.

بر پایه این مطالب، معانی اسما و صفات الهی، که همان ذات اقدس الهی است، با معانی متعارف آن ها که بر مخلوقات اطلاق می شوند متفاوت است:

فَمَعانِی الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِیَّه.(2)

معانیی که درباره مخلوقات وجود دارد از خدا بدور است.

وَ إِنَّما سُمِّیَ اللهُ عالِماً لِأَنَّهُ لا یَجْهَلُ شَیْئاً. فَقَدْ جَمَعَ الْخالِقُ وَ الْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعِلْمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنی... فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِیْعِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنی. وَ هکَذَا الْبَصِیْر.(3)

خداوند «عالم» نامیده شده، چون او نسبت به چیزی جاهل نیست. پس همانا خالق و مخلوق در اسم «علم» مشترکند ولی معنای علم در خالق و مخلوق مختلف است... . پس ما در اسم «سمیع» مشترکیم ولی معنا مختلف است. در مورد بصیر نیز مطلب از این قرار است.

سَمِیْعٌ لاَ بِمِثْلِ سَمْعِ السّامِعیْنِ.(4)

او شنواست اما نه مانند دیگر شنوایان.

مُبائِنٌ لِجَمِیْعِ ما أَحْدَثَ، فِی الصِّفات.(5)

او با همه حادث ها در صفات متباین است.

1- كافى 1/114، ح 2.
2- توحيد صدوق، ص 79.
3- عيون اخبار الرضا (عليه السلام) 1/ 147.
4- توحيد صدوق، ص65.
5- همان مأخذ، ص 69.

بر اساس مطالب فوق می توان به یک تقسیم بندی در الهیات دست یافت:

1- الهیات اثباتی (مفهومی)

2- الهیات سلبی (تنزیهی)

3- الهیات فطری (قلبی)

1- الهیات اثباتی (مفهومی)

این نحوه الهیات- که آن را الهیات بشری نیز می توان نامید- ظاهراً اولین بار در یونان مورد بررسی و تبیین قرار گرفت و ارسطو موفق به کشف و تدوین منطق آن گردید. در این طریق بر قوای ذهنی و فکری به عنوان تنها منبع و مأخذ شناخت تکیه می شود. از طرف دیگر عقل فقط قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است.

در این مکتب شناخت و داوری درباره هر چیز با ابزار مفاهیم، انجام می پذیرد و شناخت و اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست. از این رو برای شناخت خدا و اوصاف او، ابتدا به ملاحظه مفاهیم و صور ذهنی پرداخته، سپس این مفاهیم را واسطه در شناخت او قرار می دهیم. و بدین طریق خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می گیرد. در مراحل پسین تر نیز همین ادراکات و صور ذهنی است که با ادله فلسفی به منصه اثبات و تصدیق می رسد.

مؤدای این روش یک سلسله تصورات کلی درباره خداست. این مشرب فکری را الهیات مفهومی و اثباتی نام نهادیم، بدان جهت که در این روش، مفاهیم کلی که از طریق سیر و سلوک ذهنی به دست می آید، به خدا نسبت داده می شود و در مورد او به اثبات می رسد.(1)

2- الهیات سلبی (تنزیهی)

در این طریق تمام مفاهیمی که در طریق اول به خدا نسبت داده می شود، مورد سلب قرار می گیرد، بدان جهت که الله- تبارک و تعالی- مقدس و منزه از هر وصف و رسمی تلقی می شود. ذهن محدود بشری توان راهیابی به مقام قُدسش را نداشته و مفاهیم بشری را یارای دستیابی به حریم ذات و صفاتش نیست. از این رو ذات مقدسش از اینگونه مفاهیم، تنزیه و تقدیس می شود.

این شیوه، به طور مشخص، در انتهای فرهنگ یونان، توسط «پلوتینوس» (افلوطین) بیان شد(2) و سپس در قرون وسطی، توسط «دیونوزیوس»، مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

افلوطین تمام مفاهیم و اوصافی که قبل از وی توسط فلاسفه، و خصوصاً ارسطو، بیان شده بود از خداوند سلب کرد و او را از آن ها منزه دانست:

«خداوند مطلقاً متعالی است. او واحد (احد) است، ورای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیرقابل درک، که درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی)، که درباره اش دانشی نیست (نادانستنی) آن که گفته می شود در فراسوی جوهر است، نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی توان درباره واحد حمل کرد، البته او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است.»(3)

1- دربار ه نحو ه عملکرد این شیوه در خداشناسی، رجوع شود به کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی»، تألیف نگارنده.
2- نویسند ه کتاب فلسفه علم کلام معتقد است اولین بار «آلبینوس» این مطلب را بیان کرده است: ر. ک: ولفسن، فلسفه علم کلام، ص 237.
3- فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه 1/645.

ناگفته نماند که برخی از متکلمان مسلمان نیز خداشناسی و شناخت اوصاف را در شکل سلبی و عدمی آن مطرح می کنند. اینان معتقدند که ما درباره خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و حتی اوصاف ثبوتی خدا را به اوصاف سلبی برمی گردانند.

البته از مسلمات روایات اهل بیت (علیهم السلام) در مبحث صفات و اسما، همین بیان سلبی بر جنبه عدمی صفات است.(1) اما باید توجه داشت که این تنها بخشی از حقیقت است و تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت پیرامون معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می تواند یک برداشت نادرست از نظرگاه دین ارائه دهد که فرسنگها از واقعیت آن به دور خواهد بود.

3- الهیات فطری (قلبی)

این مطلب یکی از خصایص ویژه ادیان الهی و از معجزات علمی مکتب وحی و رسالت است و سابقاً و لاحقاً در هیچ یک از مکتب های بشری، اثری از این شیوه بدیع و این حقیقت منیع یافت نمی شود. در این طریق، خداوند همه انسان ها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسان ها عطا فرموده است و راههای گوناگونی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی، وضع نموده است. بنابراین آدمیان درباره خداوند و اوصاف او دارای معرفتی قلبی و غیرمفهومی می باشند و طریق خداشناسی، یادآوری این معارف و تشدید آن از طریق عبادت است.

یکی از تفاوت های اساسی میان این مشرب و طریقه اثباتی سابق الذکر در این است که: در آنجا ملاک و معیار شناخت خدا، قوه ذهنی و قدرت مفهوم سازی شخص است و هر کس که قوه تجرید و انتزاعش قویتر باشد، خدا را بهتر می شناسد. ولی در این طریق، از آنجا که اصل معرفت و یادآوری و تشدید آن از طرف خداست، کسانی که رضایت او را بیشتر به دست آورند و در طریق عبادت و اخلاص گام نهند، نور معرفت

1- برای نمونه ر. ک: توحید صدوق، ص 223 _ 185، باب اسماء الله تعالی و ص 65، 70، 76، 98، 99... .

فطری بیشتر و قویتر بر قلبشان تابیدن گرفته و معرفتشان نسبت به خدا و اسما و صفات او، فزون تر می شود.

این معارف فطری، حقایقی ثبوتی و قلبی است که در ظرف الفاظ و کلمات نمی گنجد و قالب حروف را تاب تحمل این معانی نیست. از طرف دیگر ذهن آدمی مترصد یافتن راهی در فهم این حقایق و معانی است. از اینجاست که تنها راه برای توضیح معرفت فطری با زبان عقلی، بیان سلبی از صفات و اسما است. و بدین سان در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی را بر عهده دارد و به عنوان مکمل الهیات فطری، مطرح می شود. و بدین ترتیب است که تسبیح و تنزیه جایگاه ویژه ای در مجموعه معارف دینی می یابد.(1)

با این بیان، سرّ به کارگیری بیانات سلبی در توضیح اسما و صفات خدای متعال توسط معصومین (علیهم السلام) نیز آشکار می گردد.

اخباری که متکفل بیان این موضوع هستند، متعدد و از نظر بیان متنوع است.(2) برخی از این روایات از این معانی بلند با عنوان «خروج از حدین» (حد تعطیل و حد تشبیه) پرده برداشته اند.(3)

حد تعطیل و حد تشبیه، جامع مفاهیمی است که باید از الله تبارک و تعالی نفی نمود. و به واقع اگر خواسته باشیم آن معرفت ظاهر بر قلب را در قالب لفظ اظهار کنیم، بیانی رساتر از تعبیر به «خروج از حدین» نمی یابیم.

مطلب اصلی و کلید حل مشکل جمع میان الهیات سلبی و الهیات فطری- چنانکه پیشتر اشاره شد- در این نکته اساسی نهفته است که: از دیدگاه معارف توحیدی مسأله خروج از حدین و معرفت سلبی تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح شده است. و این درست در پی اصرار و تأکید شدید انبیای الهی بر رجوع به فطرت و وجدان به عنوان معرفتی ایجابی و اصیل است.

1- در شرح باب حادی عشر آمده است: «و فی الحقیقه المعقولُ لنا من صفاته لیس ألا السُّلوب و الاضافات. و أما کُنهُ ذاته و صفاته، فمحجوبٌ عن

نظر العقول و لا يعلم ما هو ألا هو.» مقداد بن عبد الله سیوری، النافع يوم الحشر، ص 18.

2- توحید صدوق، ص 99_ 65 و ص 223_ 185.

3- ر. ک: کافی 1/ 82، 84 و 85 و توحید صدوق، ص 81، 101، 102، 104، و 107.

آدمی در حال وجدان و رجوع به فطرت، خدای واقعی را- و نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم را- با تمام وجود درمی یابد و او را به اسمای حُسنایش می خواند... با وی سخن می گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می کند.... خدایی را می یابد که از رگ گردن به او نزدیک تر و از خود او بدو مأنوس تر است.... خدایی را می یابد که رفیق است و شفیق،(1) مونس است و انیس، رحیم است و کریم و ... نه اینکه این اوصاف را تصور می کند، که با تمام وجود او را طبیب و حبیب خود می یابد.

هنگامی که بنده معبود خویش را به معرفت حقیقی- اگرچه در پایین ترین درجات آن باشد- وجدان می کند، از معروف خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد و لذا پس از آنکه به خود می آید و از معروف هیچ گونه صورتی در ذهن خویش نمی بیند، متحیر و واله می شود، و می یابد که او شبیه به هیچ چیز نیست و با هیچ وهم و خیال و قیاسی به تصور نمی آید... پس سر به سجده می گذارد، تسبیح می گوید و ذات مقدسش را تنزیه می کند. (نفی تشبیه).

ذهن انسانی، وسوسه می کند که: اگر موهوم و مفهوم نیست، پس چگونه است؟! فطرت پا در میان می گذارد و بدون توجه به چگونگی نشان می دهد که او هست و از هر پیدایی، پیداتر است (مَتی غِبْتَ...مَتی بَعُدْتَ).(2) و آنگاه فطرت، ذهن را هشدار می دهد که: اگر چشم مفاهیم تنگ است، تو را حق استنکاف نیست. ذهن نیز با تبعیت از وجدان، وجود او را تصدیق می کند. (نفی تعطیل).

با این بیان روشن می گردد کسانی که معرفت سلبی و تنزیهی به معنای فوق را همان «تعطیل» قلمداد می کنند، تا چه حد از جاده حقیقت به دور افتاده اند. آری؛ کسانی را که فقط به جنبه سلبی ذهن توجه نموده اند و از معرفت والای فطرت غفلت کرده اند، می توان به تعطیل نسبت داد.

1- دعای مشلول، مفاتیح الجنان.
2- بخش دوم دعای عرفه سید الشهداء، مفاتیح الجنان و اقبال الاعمال، ص 348.

خروج از حدین و معرفت سلبی، از دیدگاه معارف کتاب و سنت، راهی است که ذهن با اعلام عجز نسبت به حقایق برترین، راه را برای سلوک قلبی، و آمادگی فطرت را برای تفضل الهی باز می گذارد؛ که: «اَلْعِلمُ نُورٌ یَقذِفُهُ اللهُ فی قَلبِ مَنْ یَشاء».

نکته: در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) گذشته از بیان سلبی صفات، بیان فعلی صفات نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. از آنجا که بیان کامل این مطلب در قالب این کتاب نمی گنجد و محتاج طرح مباحث متعددی است، تنها به اشاره ای مختصر اکتفا می شود.

بیان فعلی صفات، یعنی بازگرداندن صفات کمالیه خدا به فعل او و اینکه خدا، آفریدگار آن کمالات است و به جهت همین خلق و ایجاد، به صفت خاصی متصف می شود. در اهمیت این گونه توصیف همین بس که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه مشهوری که قبلاً برخی فقرات آن نقل شد، می فرمایند:

أَلَّذی سُئِلَتِ الْأَنْبِیاءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعالِهِ.(1)

هنگامی که از انبیاء (علیهم السلام)، درباره خدا پرسش می شد، آن ها او را به اندازه و جزء [یعنی تعریف و تحدید ذات او] توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند.

در حدیث مشهور اهلیلجه وقتی از امام صادق (علیه السلام) می خواهند قوت خداوند را توصیف نماید، حضرت در پاسخ می فرمایند: «خدا از آن رو قوی نامیده می شود که موجودات قوی و عظیم، نظیر زمین، کوهها، دریاها و ... را آفریده است.» سپس می فرمایند: «صفت عظیم و کبیر و لطیف نیز همین گونه است.»(2)

بنابر مطالبی که بیان شد، می توان نتیجه گرفت اسما و صفات الهی از دیدگاه آیات و روایات اسلامی، دارای سه جنبه اساسی هستند: جنبه تعبیری، سلبی و فعلی. هر یک از این سه جنبه دارای مبانی و آثار خاصی هستند که در این کتاب برخی از آن ها مورد بحث قرار گرفته است.

1- کافی 1/141.
2- بحار الانوار 3/ 195_ 193. نیز رجوع شود به توحید صدوق، ص 163 و 252 و کافی 1/112 و 119.

مرحله دوم: راه های تذکر و یادآوری معرفت فطری

اشاره

بر اساس مطالبی که در مرحله اول (تعریف) گذشت، آدمیان حامل معرفتی روشن و برتر، از خدای متعال می باشند و این معرفت را از ذات باری تعالی دریافت کرده اند. اما از آنجا که آدمی با ورود به عالم مادی، از معرفت فطری غفلت نموده و آن را در بوته نسیان و فراموشی می سپارد، خداوند پیامبران را برای یادآوری و تذکر به همان فطرت الهی، مبعوث می سازد تا حجت بر او تمام شده و راه کمال و هدایت در مقابلش گشوده گردد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه درباره وظیفه انبیا می فرماید:

فَبَعَثَ فیهِم رُسُلَهُ وَ واتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیاءَهُ، لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِه.

پس خدا رسولان خویش را میان انسان ها برانگیخت و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت تا وفا به پیمان فطرتش را از آنان بازخواهند و آن ها را متوجه نعمت فراموش شده او بگردانند.

مورخ شهیر، مسعودی نیز در ابتدای کتاب «مُرُوجُ الذَّهَب» خطبه ای بسیار عالی و پرمعنا از حضرت امیر (علیه السلام) نقل کرده است، در این خطبه ضمن بیان عظمت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که ایشان مردم را متنبه به عهد و میثاق عالم ذرّ می نمود:

«فَضَّلَ مُحَمَّداً (صلی الله علیه و آله و سلم) فی ظاهِرِ الْفَتَراتِ، فَدَعَا النّاسَ ظاهِراً وَ باطِناً وَ نَدَبَهُمْ سِرّاً وَ إعْلاناً وَ اسْتَدْعی (علیه السلام) التَّنْبِیْهَ عَلی الْعَهدِ الَّذی قَدَّمَهُ إلی الذَّرِّ قَبْلَ النَّسْل.»

آیات فراوانی از قرآن کریم نیز نقش انبیا و کتاب های آسمانی و آیات تکوینی را تذکر می دانند.(1) و همان گونه که از معاجم لغوی برمی آید تذکر به معنای یادآوری امر معقول و فراموش شده می باشد.(2)

ذات أقدس الهی، از راههای متعدد و متنوعی انسان ها را متذکر معرفت خویش می نماید. مهمترین و عمومی ترین این راهها، «انقطاع»، «آیات» و «عبادات» است که ذیلاً به تشریح آن ها می پردازیم.

1- برای نمونه رجوع کنید به غایشه (88)/ 21، طه (20)/ 2 و 3، فرقان (25)/ 62.

2- ر. ک: معجم مقاییس اللغه 2/ 358، الصحاح 2/665، المصباح المنیر، ص 209.

انقطاع و بریده شدن از تعلقات مادی، به گونه های مختلف به وقوع می پیوندد؛ گاهی بدون اختیار انسان تحقق می پذیرد، گاهی با اختیار و تلاش و مجاهده به ظهور می رسد؛ و بر اساس میزان تحقق آن، درجات معرفت اعطایی نیز متفاوت است.

تعلقات مادی، مهمترین عامل غفلت انسان از معرفت فطری است و لذا با رفع آن ها، موانع و حجاب های مادی فطرت زدوده می گردد و نور معرفت فطری تابیدن می کند. و این تابش همان اعطای معرفت است که در قرآن با تعبیر «آتیناهم» بیان شده است. (نحل/53 و 54).

یکی از حالاتی که در آن انقطاع بدون اختیار انسان محقق می شود و در آیات و روایات زیادی از آن یاد شده است، حالت اضطرار و قطع امید از اسباب و وسائط دنیوی است که در شداید و ابتلائات سخت پدید می آید.

در این حالات نیز معرفی کننده خداوند و اوصاف او، خود اوست و یادآور حقیقی در مقام ثبوت، خداوند کریم می باشد، ولی معصومین (علیهم السلام) در مقام اثبات و توضیح، آنگاه که با طالبان حقیقی هدایت و معرفت، مواجه می شدند، برای تذکر و یادآوری معرفت مفطور، همین حالات و تجلیات معرفه الله بر قلوب را یادآور می شدند تا اشخاص نیز با یادآوری همان حالات معارفی را که در آن لحظات دریافت کرده اند به یاد آورند.

ص:65

حاصل این نحوه تذکر در مقام ثبوت و اثبات، هدایت عامه می باشد.

هدایت عامه و هدایت خاصه

اولین مرتبه از هدایت که با عنوان، «هدایت عامه» از آن یاد می کنیم، مرحله ای است که در آن معرفتی از خدا به عموم انسان ها داده می شود، که در پی آن انسان قلباً قادر به انکار آن نیست.

اگر آدمی در این مرحله به حقیقتی که دریافته و بر او متجلی شده پشت کند و کفران ورزد در طریق کمال متوقف می شود و حتی ممکن است از یادآوری همان معرفت ابتدایی نیز محروم گردد.

ولی در صورت تسلیم انسان در پیشگاه خدای رحمان، به میزان تسلیم و مجاهده جلوه های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش می کند و معرفه الله شدت و نورانیت بیشتری می یابد. این تشدید معرفت که دارای مراحل بی شمار می باشد، به عنوان «هدایت خاصه» مطرح می گردد، زیرا برای عموم افراد بشر رخ نمی دهد، بلکه مختص ایمان آورندگان است.

تلاش و مجاهده مؤمنان در رفع تعلقات دنیوی و توجه به خدا و پرستش او را می توان «انقطاع اختیاری» نامید. و حاصل آن تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معارف فطری و الهی می باشد و به مراحل عالی تری از هدایت خاصه منجر می شود.

اینجاست که وظیفه علم اخلاق و اهمیت آن روشن می شود و ارتباط تنگاتنگ اخلاق و عرفان حقیقی با بنیادی ترین مسائل اعتقادی در مکتب وحی به خوبی واضح می گردد. از این دیدگاه، اخلاق، نه به عنوان مجموعه ای از دستورالعملها، بلکه به عنوان مسیری که انسان را با اصل معرفت و اساس هدایت آشنا نموده، راه را برای وصول و عروج به قله های بندگی و کمال هموار می نماید، می باشد.

در ضمن بحث از مرحله «تسلیم» به این موضوع بازخواهیم گشت، گرچه تفصیل آن از حوصله این مباحث خارج است.

فصل دوم: آیات

اشاره

یکی از راههایی که الله تعالی خود را معرفی می کند، از طریق مخلوقات خویش و شئون متعلق به آن ها است که در اصطلاح قرآنی از آن ها به عنوان آیات، نشانه ها و مذکرات، یاد می شود.(1)

از دیدگاه معارف الهی مخلوقات همگی نشانه وجود خدا و علامت اوصاف اویند زیرا تدبر و تفکر در آن ها موجب متذکر شدن به معرفت فطری خدا می شود.

بیان نکاتی چند در توضیح این قسمت بحث شایسته است.

نکته اول: همان گونه که گذشت در آیات فراوانی، خداوند هدایت را از افعال منحصر به خویش ذکر می کند و در روایات نیز از معرفه الله به عنوان صنع خدا که احدی در آن شریک نیست، یاد شده است.

با توجه به این مطلب باید گفت که خداوند نه تنها موجودات جهان را خلق نموده است، بلکه آن ها را به صورت آیه و نشانه بر وجود و اوصاف خویش، ابداع کرده است. بنابراین وجود مخلوقات و نشانه بودن آن ها، هر دو، از جانب خداست و او با

1- ر. ک: بقره/ 164، یونس/6، رعد/3 و 4، نحل/11، 12، 13، 16 و 79_ 65، اسری/ 66، طه/ 54، انبیاء/ 32، شعراء/8، روم 26_ 20 و 46، لقمان/31، سجده/53، مؤمن/13 و 81، فرقان/ 62، ذاریات/ 49 و 55، واقعه/73، یونس/3، غاشیه/ 21_ 17، اعلی/10_ 1.

مصنوعاتش خود و اوصاف خویش را معرفی می کند. از اینجاست که در برخی از آیات قرآن خدا خود را نشان دهنده آیات معرفی می کند:

«سَنُرِیْهُمْ آیاتِنا فی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقّ».(1)

به زودی نشانه های خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است.

در جای دیگر بعد از بیان عجایب خلقت می فرماید:

«و یُرِیْکُمْ آیاتِه فأَیَّ آیاتِ اللهِ تُنْکِرُون».(2)

و آیات خویش را به شما می نمایاند پس کدامیک از آیات خدا را انکار می کنید؟

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْکَ تَجْری فِی الْبَحْرِ بِنِعْمَهِ اللهِ لِیُرِیَکُمْ مِنْ آیاتِه إنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبّارٍ شَکُورٍ».(3)

آیا ندیده ای که کشتی به نعمت خدا در دریا روان می شود تا خدا پاره ای از آیات خود را به شما بنمایاند؟ براستی که در این، برای مردم شکیبایِ سپاسگزار عبرتهاست.

اصولاً در منطق دین، آدمی به وسیله تصوراتِ و تصدیقات ساخته خویش، خدا را کشف نمی کند، بلکه خداوند مستقیماً یا به وسیله آیات تکوینی، خود را ظاهر ساخته است و آدمی فقط این ظهور را درک کرده و به یاد خدا می افتد و سپس همین ظهور را در قالب الفاظ ریخته و آن را بیان می کند و احیاناً با آن به استدلال و احتجاج می پردازد.

بر این اساس معرفت هایی از خدا، که به وسیله سیر در آفاق و انفس یافت می شود نیز اعطای خداست(4) نه مخلوق انسان. و لذا آدمی در بیان کنه آن معارف نیز عاجز است و فقط اذعان می کند که خدای حکیم و دانا، قادر و توانا و رؤوف و رحیم را خارج از

1- فصلت (41)/ 53.

2- غافر (40)/ 81.
3- لقمان (31)/ 31.
4- ...لَيْسَ العلمُ بالتعلُّم؛ اِنَّما هو نورٌ يَقَعُ فيِ قلبِ مَن يُريدُ الله تبارک و تعالی أن يَهديَه. فانْ ارَدْتَ العلمَ فاطلُبْ اوّلاً فی نفسِک حَقيقةَ العبوديَّه ... (بحار الانوار 1/225). از مصاديق بارز اين حديث «معرفه الله» می باشد، همان گونه که هدايت به نحو اوليت و اولويت، بر معرفت خدا صدق می کند. نکته ديگری که در اين حديث به چشم می خورد، مقدم بودن عبوديت برای علم و هدايت است که در «طريق سوم» اين مسئله مورد بحث قرار خواهد گرفت.

حدین (حد تعطیل و تشبیه) و بدون هرگونه تشبیه به مخلوقات- در ذات و صفات- در می یابد.

نکته دوم: مسئله مهمی که در مورد تذکر به مخلوقات وجود دارد، این است که یاد خدا در این طریق، از راه تفکر، تدبر و تعقل ممکن است و این مسئله فرق اساسی این طریق با طریق اولِ تذکر (انقطاع) می باشد.

توضیح اینکه: در طریق اول با حصول انقطاع، معرفت فطری بر قلب انسان متجلی می شود و آدمی بدون هرگونه تفکری و بعضاً بدون اختیار و حتی علی رغم میل باطنی خویش، متوجه خدا و اوصافش می شود؛ ولی در طریق دوم، متذکر شدن بعد از دقت و تفکر در مخلوقات و نظم آن ها و دریافت مصنوعیت آن ها رخ می دهد.

نکته سوم: نظر در مخلوقات و آیات تکوینی، علاوه بر اینکه طریقی است برای تذکر و یادآوری معرفهالله، برای محاجّه و جدل با مخالفین و معاندین نیز کاربرد دارد. همچنین کسانی که دارای موانع و مشکلاتی در طریق هدایتند و یا طالب استدلال و بیان عقلی درباره خدا هستند می توانند از این طریق بهره گیرند.

به دیگر سخن: آیات تکوینی و استدلال به آن ها، به جهت تفاوت ظرفیت و آمادگی افراد و مخاطبین، دارای آثار و نتایج متفاوتی است. در صورتی که مخاطب، طالب هدایت بوده و آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشد، با تفکر وتدبر در آیات تکوینی، متذکر معرفت فطری خدا می شود و تفکر در مخلوقات برای او باعث رفع حجاب و توجه به معرفت مفطور خواهد شد. و اگر مخاطب خواهان دلیل عقلی بر وجود خدا باشد، به وسیله استدلال به مصنوعیت موجودات و نظم آن ها، به وجود خدا اقرار خواهد نمود. و اگر دارای موانع فکری در طریق هدایت باشد، به این نحوه استدلال می توان این موانع را برطرف کرد.

ولی اگر مخاطب معاند بوده و اهداف دیگری را دنبال کند، با این نوع احتجاج می توان او را محکوم ساخته و وادار به تسلیم و سکوت در مقابل حق نمود. البته استدلال به آیات برای سه فرد اخیر به عنوان احتجاج مطرح می شود.

در اینجا لازم است در مورد احتجاج و جدال، توضیحی داده شود.

احتجاج در خداشناسی دینی و نقش آیات در آن

اشاره

احتجاج به معنای اقامه حجت به جهت اثبات مطلوب می باشد. و مراد از حجت، دلیل و برهان است.(1)

در «معجم مقاییس اللغه» آمده است: معنای اصلی حج، قصد می باشد و بدین جهت به دلیل، حجت گفته شده که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب، قصد می شود. و سپس احتجاج را غلبه پیدا کردن به وسیله دلیل، معنا می کند.(2)

بنابراین، احتجاج، همان استدلال لغوی است، یعنی اقامه مطلق دلیل برای اثبات مدعا که در نهایت با پذیرش و تسلیم مخاطب همراه است، و یا به غلبه و پیروزی یک طرف و اسکات مخاطب منجر می شود.

از آنجا که مخاطبین احتجاج متفاوتند، احتجاج نیز انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم کلی، می توان گفت: مخاطب یا دارای موانع ذهنی و روحی و اخلاقی نیست، که بحث با او با عنوان «احتجاج خاص» مطرح می شود؛ و یا دارای یکی از موانع مذکور است، که در این صورت با عنوان «جدال» از آن یاد می کنیم، که خود نیز دو قسم خواهد شد.

الف- احتجاج خاص:

در این نوع از احتجاج، مخاطب آمادگی کامل برای تذکر و راهیابی به معرفت حقیقی و فطری را ندارد و از طرف دیگر، خود طالب دلیل عقلی در مورد خدا می باشد. در این صورت به وسیله پدیده ها بر وجود پدیدآورنده استدلال می شود و درواقع این خداست که آیات تکوینی را وسیله دلالت بر وجود خویش قرار داده و شخص، آن را به صورت دلیلی عقلی بیان می کند. و مخاطب با تفکر در آن به وجود آفریدگار اقرار می نماید.

این نوع احتجاج دارای خصوصیاتی است:

1- المصباح المنير، ص 661 و الصحاح 1/ 304 و لسان العرب 3/ 54.
2- معجم مقاييس اللغه 2/3، همچنين ر.ک: لسان العرب 3/ 54.

1- تدبر و تعقل در آیات تکوینی برای طالبان حقیقت، پلی برای انتقال به معرفت حقیقی و متذکر شدن به آن می باشد و احتجاج و استدلال به وسیله آن ها، برای رفع مشکلات ذهنی و آماده کردن اشخاص برای دریافت معارف عالی تر، است.

در حدیث مشهور «اهلیلجه» (1) آمده است که مفضل به وسیله نامه ای به امام صادق (علیه السلام) گزارش می دهد که عده ای خداوند را انکار می کنند و در این باره به بحث و مناظره می پردازند و از امام (علیه السلام) می خواهد که مطالبی را برای احتجاج و ردّ آنان مرقوم فرمایند. امام (علیه السلام) در ابتدای پاسخنامه، معرفت فطری و میثاق را به عنوان حجت بالغه برای همه مطرح می کنند و سپس استدلال به آیات تکوینی را به مفضل می آموزند:

وَ نَحْنُ نَحْمَدُ اللهَ عَلَی النِّعَمِ السّابِغَهِ وَ الْحُجَجِ الْبالِغَهِ وَ الْبَلاءِ الْمَحْمُودِ عِنْدَالْخاصَّهِ وَ الْعامَّهِ. فَکانَ مِنْ نِعَمِهِ الْعِظامِ وَ آلائِه الْجِسامِ الَّتی أَنْعَمَ بِها تَقْریرُهَ قُلُوبَهُمْ بِرُبُوبِیَّتِه، وَ أَخْذُهُ مِیْثاقَهُمْ بِمَعْرِفَتِهِ... . (2)

و ما خدا را بر نعمت های فراگیرش و دلایل کافی و رسا و بلا و آزمایش پسندیده اش که نزد خاصه و عامه مردم معروف است، سپاس می گذاریم. پس از نعمت های بزرگ او این است که ربوبیت خود را بر دلها قرار داده، در باب معرفت خویش از آنان عهد و پیمان گرفته است.

2- احتجاج به آیات، به راحتی قابل درک و فهم است و اندک تأملی پیرامون آن، به تصدیق وجود آفریدگار منتهی خواهد شد. به سخنی دیگر، عقل فطری و سلیم بالبداهه و به سهولت از اثر پی به مؤثر و از مخلوق پی به خالق می برد البته هر چه در اثر و مخلوق تأمل بیشتری شود، دلالت بر خالق آشکارتر خواهد شد. این نکته در سراسر آیات و روایات مربوط به این بحث، مشهود است. اصولاً استعمال کلماتی از قبیل «آیات» (3) در مورد مخلوقات در قرآن کریم و خصوصاً تأکید بر بیّن و مبیّن بودن آن ها حکایت از همین مطلب می کند.

ص:71

1- دربار ه اهمیت و اعتبار حدیث توحید مُفَضَّل و حدیث اهلیلجه بنگرید به بحار الانوار 3/55 (بیان علامه مجلسی و پاورقی آن)

2- بحار الانوار 3/152.

3- برای نمونه بنگرید به: بقره (2)/ 164، آل عمران (3)/ 190، جاثیه (45)/ 6_3 و یونس (10)/ 6 و 101.

در روایات متعدد و مشهوری نیز این معنی به صراحت بیان شده است:

هَلْ یَکُونُ بِناءٌ مِنْ غَیْرِ بانٍ أَوْ جِنایَه مِنْ غَیْرِ جانٍ؟ !.(1)

آیا بنایی بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده، وجود دارد؟ !

اَلْبَعْرَهُ تَدُلُّ عَلَی الْبَعِیْر. وَ الرَّوْثَهُ تَدُلُّ عَلَی الْحَمِیْر. وَ آثارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَی الْمَسِیْر. فَهَیْکَلٌ عِلْوِیٌّ بِهذِهِ اللَّطافَهِ وَ مَرْکَزٌ سُفْلِیٌ بِهذِهِ الکَثافَهِ، کَیْفَ لا یَدُلانِ عَلَی اللَّطِیْفِ الْخَبِیْر.(2)

پشکل، شتر را نشان می دهد. سرگین، درازگوش را می نماید. آثار قَدَم دلالت بر راه رونده می کند. پس بنای بالا [ی سر ما] با این لطافت و رقَّت و مرکز پائین [پای ما] با این تراکم و غلظت، چگونه [خدای] لطیف و خبیر را نشان نمی دهند؟ !

3- این نحوه احتجاج، محتاج علوم مقدماتی و پیچیده نیست و از قید هر نوع نظام فلسفی و مقدماتش، رهاست؛ یعنی با توجه به یک مکتب و روش فلسفی خاص، شکل نگرفته است و لذا برای همه قابل درک و فهم می باشد.

4- در این شیوه از استدلال، تعقل در ذات آفریدگار راهی ندارد، بلکه به عکس، تعقل در مخلوق اساس راهیابی به اقرار و تصدیق به خالق است. و لذا در روایات، تفکر و تعقل در ذات خدای سبحان نهی شده و مورد سرزنش قرار گرفته، ولی تفکر در مخلوقات مورد تحسین واقع شده و در آیات و روایات بسیاری به آن دعوت شده است. برای نمونه دو روایت ذکر می شود:

قالَ أَبُو عَبْدِالله (علیه السلام): إیّاکُمْ وَ التَّفَکُر فِی الله.(3)

بر حذر باشید از تفکر در خدا.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

إذَا انْتَهَیَ الْکَلامُ إِلَی اللهِ فَأمْسِکُوا. وَ تَکَلَّمُوا فِیْما دُوْنَ الْعَرْشِ. وَ لا تَکَلَّمُوا فِیْما فَوْقَ الْعَرْش.(4)

هنگامی که سخن به خدا رسید، توقف نموده و درباره مادون عرش سخن بگویید و نه مافوق آن.

1- نهج البلاغه، خطبه 185، ص 271.
2- جامع الاخبار، ص 35.
3- امالی الصدوق، ص 340.
4- بحارالانوار 3/ 259.

احتجاج باید به گونه ای باشد که منجر به تشبیه و تصویر و توصیف ذات الهی و اوصاف او نگردد مگر در حد «خروج از حدّین». این مطلب در بحث «شناخت عقلی» در مرحله اول مورد بحث قرار گرفت.

5- از آنجا که این نحوه احتجاج به راحتی قابل دریافت و فهم است، اگر اشخاصی از این طریق به وجود خالق اقرار نکنند، یا به جهت عدم تدبر و تأمل پیرامون دلیل است و یا به جهت ارتکاب گناهان و بیماری قلب. در ادامه فقره ای که در صفحات قبل از حدیث اهلیجه نقل شد، آمده است:

وَ لَعَمْری ما أُتِیَ الْجُهالُ مِنْ قِبَلِ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ لَیَرَونَ الدَّلالاتِ الْواضِحاتِ وَ الْعَلاماتِ الْبَیِّناتِ فی خَلْقِهِم، وَ ما یُعایِنُونَ مِنْ مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الصُّنْعِ الْعَجِیبِ الْمُتْقَنِ الدّالِّ عَلَی الصّانِعِ، وَ لکِنَّهُمْ قَوْمٌ فَتَحُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ أَبوابَ الْمَعاصی وَ سَهَّلُوا لَها سَبِیْلَ الشَّهَواتِ، فَغَلَبَتَ الْأَهْواءُ عَلی قُلُوبِهِمْ. (1)

سوگند به جانم که نادانان این نادانی خویش را از سوی پروردگارشان دریافت نکرده اند زیرا آن ها دلایل روشن و علامات واضح [بر قدرت آفریدگار] را در خلقت خودشان و آنچه در ملکوت آسمانها و زمین و صُنع عجیب و محکمی که دلالت بر صانع می کند، مشاهده می کنند، ولکن آن ها گروهی هستند که درهای گناهان را بر روی خود گشوده اند و راههای شهوتها را بر خود آسان کرده اند پس [در نتیجه] هواهای نفسانی بر دلهایشان غلبه یافته است.

عَنْ أَمیرِالْمُؤْمِنینِ (علیه السلام): وَ لَوْ فَکَّرُوا فی عَظِیْمِ الْقُدْرَهِ وَ جَسِیْمِ النِّعْمَهِ لَرَجَعُوا إِلَی الطَّریقِ وَ خافُوا عَذابَ الْحَرِیْقِ وَ لکِنَّ الْقُلُوبَ عَلِیْلَهٌ وَ الْأَبْصارَ مَدْخُولَهٌ... (2)

توضیح بیشتر این مسئله در بحث «موانع هدایت و تسلیم» خواهد آمد.

ب- جدال:

جدال بر وزن فِعال یکی از مصادر باب مفاعله می باشد و در معنای آن معارضه و بحث بین دو طرف، که معمولاً یکی حق و دیگری باطل است لحاظ شده است.

1- بحار الانوار 3/ 152.
2- الاحتجاج 1/ 481.

بنابراین مخاطب جدال خالی الذهن نبوده و حرفی برای گفتن دارد و صرفاً در صدد یادگیری نیست. از این رو کسی که با مؤمنین به بحث و جدال می پردازد، دارای افکاری است که مانع پذیرش هدایت از جانب او می شود. این موانع فکری، یا به شکل نقض هایی است که بر عقاید دینی وارد می سازد و یا به شکل اوهام باطلی است که بدان معتقد گشته و مانع پذیرش حقایق می گردد.

در مورد اول، مجادلِ مُحق باید به نقض او جواب دهد و درواقع نقض او را مورد خدشه قرار دهد و در نهایت، مطلب حق را عاری از خدشه و اشکال نشان دهد. و در صورت دوم باید افکار باطل مخاطب را مورد خدشه قرار داده و ابطال نماید. در هر دو صورت مانع هدایت، از بین می رود و راه هدایت یابی از راههایی که قبلاً بیان شد گشوده می گردد.

در سراسر مجادلاتی که معصومین (علیهم السلام) با مخالفان انجام داده اند، استدلال به آیات تکوینی و نظم و دقایق انکارناپذیر آن، به چشم می خورد. لذا در برخی از این مناظرات ضمن اینکه مطالب مخاطب، مورد نقض واقع می شد، در نهایت مخاطبین از طریق همین آیات تکوینی، متذکر خدا نیز می شدند.

مطالب فوق در مورد شخصی صدق می کند که درصدد یافتن حقیقت باشد؛ اما اگر معاند باشد و پس از اتمام حجت نیز از پذیرش حق خودداری نماید و مباحثه را به جهاتی دیگر مثل تضعیف عقاید دینی مسلمین انجام دهد، در اینجا، مجادله با او به منظور دفاع از حوزه عقاید مسلمین و نشان دادن قوت معارف دینی انجام می پذیرد و خود مخاطب مورد عنایت نیست.

ابن ابی العوجا می گوید: او (امام صادق (علیه السلام)) آنقدر نشانه های قدرت خدا را در نفسم برشمرد که گمان نمودم هم اینک خداوند بین من و او ظاهر خواهد گشت.»(1) با وجود این بعضی اصحاب وی به خدا ایمان آورده و مسلمان گشتند، ولی او حاضر به تسلیم در برابر خدا نشد، زیرا نابینا (کوردل) بود. این جمله ای است که امام

1- ر.ک: کافی 1/76.

صادق (علیه السلام) درباره وی گفت و در قرآن (1) و کتاب های آسمانی دیگر(2) نیز به چشم می خورد.

جدال احسن و شرایط آن

در آیات و روایات فراوانی جدال و مباحثه پیرامون عقاید دینی، مورد نهی و سرزنش قرار گرفته است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات، جدال جائز شمرده شده است و حتی در پایه ای موارد بر آن امر شده و برخی از مجادلین مورد تحسین معصومین (علیهم السلام) قرار گرفته اند.

تأمل در مجموعه آیات و روایات روشن می سازد که موارد امر و نهی متفاوت بوده و جدال اقسام گوناگونی دارد که برخی از آن ها مذموم و برخی دیگر مقبول و پسندیده و حتی واجب می باشد.

همان گونه که از آیه 124 سوره نحل استفاده می شود، جدال بر دو قسم است: جدال احسن و جدال غیر احسن. جدال احسن دارای شرایط و مواردی است که به اختصار بیان می شود:

شرط اول:

مجادل قبل از جدال، مطالب و معارف حق را دریافته است و توسط جدال و بحث درصدد اثبات و تبیین آن مطالب و رد کردن نقض هایی است که بر مطالب حق وارد شده است. و لذا در روایات، تنها جدلی مورد تأیید واقع شده که بر اساس علوم قرآنی و عترت (علیه السلام) باشد نه وسیله ای برای کشف مجهولات ذهنی.

1- ر. ک: بقره/18 و 171، اعراف/ 64، نمل/ 66 و 81، روم/ 53، فصلت/ 17، محمد/23.
2- هنگامی که حضرت عیسی (علیه السلام) در اورشلیم به مجادله با لشکریان معاند رومیان پرداخت به او گفتند: به ما خدای خود را بنما تا یهودی شویم. پس یسوع آن وقت فرمود اگر شما چشم می داشتید هر آینه به شما می نمایاندم او را، ولیکن چون شما کورید من قادر نیستم که او را به شما بنمایانم.» (انجیل برنابا، فصل 152، ص 310).

اصولاً مجادله در ادیان الهی، شیوه ای برای دفاع از حقیقت است نه روش کشف معارف الهی، و لذا جدال تکیه گاه معارف دینی نیست، بلکه به عکس، اعتماد بر جدال وسیله گمراهی محسوب می شود:

ما ضَلَّ قَوْمٌ إِلّا أَوْ ثَقُوا الْجَدَل.(1)

هیچ قومی گمراه نشد مگر هنگامی که به جدل اطمینان کرد [و آن را طریق کشف حقایق قرار داد].

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل می کند: یکی از اهالی شام که خود را صاحب کلام می دانست برای مناظره به خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید. حضرت از وی پرسید: کلام تو از سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است یا از خودت؟ متکلم گفت: از هر دو. امام (علیه السلام) او را مورد سرزنش قرار داد و به او القا کرد که متکلم باید کلامش را از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دریافت کرده باشد. سپس به یونس بن یعقوب که در مجلس حاضر بود فرمود: اگر مباحثه کردنت خوب بود با این شخص سخن می گفتی. یونس عرض کرد: شما تکلم در مسائل دینی را مورد نهی قرار داده اید. امام (علیه السلام) فرمود: وای بر متکلمانی که مطالب ما را رها کنند و از مطالب خود، در مناظره استفاده نمایند....(2)

از این حدیث و حدیث بعدی استفاده می شود که متکلم قبل از بحث و تکلم در موضوعی باید معارف و عقاید معصومین (علیهم السلام) را در آن موضوع بداند و بر اساس آن ها و برای نشان دادن حقانیت آن ها به مجادله بپردازد.

قالَ أَبُوعَبْدِالله (علیه السلام) لِبَعْضِ أَصْحابِنا: حاجُّوا النّاسَ بِكَلامی. فَإِنْ حَجُّوكُمْ فَأَنا الْمَحْجُوج.(3)

امام صادق (علیه السلام) به برخی از یارانش فرمود: با سخنان من با مردم احتجاج نمایید که در این صورت اگر در محاجه شکست خوردید این من هستم که مغلوب شده ام. [یعنی من ضامن و عهده دار شما هستم].

1- بحار الانوار 2/138.
2- كافى 1/171.
3- تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص 56.

قِال أَبُو عَبْدالله (علیه السلام) لِطائِفَهٍ مِنْ أَصْحابِه: بَیِّنُّوا لِلنّاسِ الْهُدی الَّذی أَنْتُمْ عَلَیْه...(1)

... هدایتی را که بر آن هستید، برای مردم تبیین نمایید.

قال أبوالحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) لمحمد بن حکیم: کلم الناس و بین لهم الحق الذی أنت علیه...(2)

از دو روایت اخیر استفاده می شود که تکلم و مجادله به جهت تبیین هدایت و حقیقت است، نه کشف آن.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: کسانی را که به مجادله می پردازند در حالی که در موضوع بحث، علم و آگاهی ندارند، رها کن.(3)

شرط دوم

گذشته از اینکه مبانی و اهداف مجادل باید بر اساس معارف الهی باشد، طریق او در اثبات مطلب حق یا نقض مطلب باطل نیز، باید طریق الهی باشد و از مطالب صحیح در اثبات مدعای خود بهره جوید.

شرط فوق همراه با حکمت آن در حدیثی به تفصیل بیان شده است. در انتهای این حدیث مطالبی در تأیید شرط اول نیز وجود دارد.(4)

1- همان مأخذ
2- همان مأخذ، ص 55.
3- بحارالانوار 2/ 129، ح 12 همچنین ر. ک: همان مأخذ، ص 139، ح 59. در این حدیث، شناخت قرآن از شرایط جدال ذکر شده است.
4- همان مأخذ، ص 125: ... ذکر عندالصادق (علیه السلام) الجدال فی الدین و أن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و الائمه المعصومین (علیهم السلام) قد نهوا عنه، فقال الصادق (علیه السلام): لم یَنْهَ عنه مطلقاً لکنه نهی عن الجدال بغیر التی هی أحسن ... و هل یؤتی بالبرهان الا فی الجدال بالتی هی أحسن؟ قیل یا ابن رسول الله فما الجدال بالتی هی أحسن و التی لیست بأحسن؟ قال أما الجدال بغیر التی هی أحسن أن تجادل مُبْطِلاً فیورد علیکِ باطلاً فلا تردّه بحجِهِ قد نصبها الله تعالی و لکن

تجحد قوله، او تجحد حقاً یرید ذلک المبطل أن یعین به باطلَه فتجحد ذلک الحق مخافه أن یکون له علیک فیه حجه لِأَنَک لاتدری کیف المخلص منه، فذلک حرام علی شیعتنا أَنْ یصیروا فتنه علی ضعفاء أخوانهم و علی المبطلین...] در ادامه روایت ضمنِ توضیح مطلب فوق، یکی از مجادلات قرآن در زمینه معاد را تبیین کرده و سپس می فرماید: [فهذا الجدال بالتی هی أحسن، لأن فیها قطع عذر الکافرین و أزاله شبههم ... .

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر در طریق جدال نیز باید مطالب حق، اخذ شود، پس چرا حضرت ابراهیم (علیه السلام) در جدال خویش در مورد ماه، ستارگان و خورشید فرمود: «هذا ربّی».

این سؤال را مأمون از امام رضا (علیه السلام) پرسید و امام (علیه السلام) در جواب فرمود: «این سخن حضرت ابراهیم (علیه السلام) بر طریق انکار و استخبار می باشد نه به صورت اقرار و اِخبار.»(1) یعنی حضرت ابراهیم (علیه السلام) ابتدا سخن کفار را بیان کرد و سپس به نقض آن پرداخت و در هنگام بیان کلام آنان، آن را نپذیرفته بود، بلکه مانند این بود که از آن ها می پرسید: «آیا این خدای من است؟» و این استفهام به صورت استفهام انکاری بود، نه به صورت خبر دادن از اعتقاد خویش.

شرط سوم

مجادله باید توانایی و قدرت مناظره را داشته و بر طریقه ورود به بحث و خروج از آن آگاه و بلکه مسلط باشد. از این رو ائمه اطهار (علیهم السلام) در اکثر موارد از جدال نهی کرده اند و فقط به افراد معدودی اجازه داده اند که به مباحثه و مناظره با مخالفین بپردازند و در مواردی طریقه جدال احسن را به این افراد تعلیم داده اند و آن ها را آزمایش نموده، نقاط ضعفشان را گوشزد کرده اند. این مطلب در ادامه روایت یونس بن یعقوب که در شرط اول گذشت، بیان شده است. روایات دیگری نیز در این باره وارد شده است.(2)

شرط چهارم

جدال اولاً باید سودمند باشد، و ثانیاً شرایط زمانی و مکانی و وضعیت مجادل و مخاطب برای مناظره مناسب باشد.(3)

شرط پنجم

ضرورتی برای مجادله وجود داشته باشد. در روایات زیادی از جدال و مراء و خصومت در مباحث دینی نهی شده و یکی از علائم تقوا و ورع و کمال دین، ترک جدال و مراء

1- توحید صدوق، ص 74.
2- ر. ک بحار الانوار 2/ 136.
3- ر.ک: همان مأخذ، ص 130.

بیان گردیده و حتی مجادل محق را نیز از آن نهی کرده اند و برای ترک مراء ثواب های زیادی نقل شده است.(1) در این روایات همچنین، شک، نفاق و فساد قلب از آثار جدال و مراء ذکر شده است. به جهت کثرت احادیث جدال و مراء، و شرط اختصار مقال، فقط مدارک را نقل می کنیم.(2)

از آیات و روایات و شواهد تاریخی استفاده می شود که جدال به عنوان یک اصل اولیه در ادیان الهی مطرح نشده است و از نظر تاریخی نیز زمانی مجادله در محافل اسلامی وارد شد که به دلیل نفوذ افکار بیگانه و گسترش تفکرات باطل، ضرورت برخورد از ناحیه مسلمین احساس شد. علت این امر نیز با دقت در مباحث قبلی روشن می شود.

1- اصولاً در معارف کتاب و سنت آنجا که جای رهیابی و دریافت معارف متعالی است به جای مفاهیمی چون درس و بحث و مباحثه و مجادله، به اصطلاحاتی چون ذکر، مذاکره، تذکر و ... برمی خوریم که نشان دهند ه شیو ه خاص انبیاء در ایصال به مطلوب حقیقی است. (ر.ک: بحارالانوار 1/206 _ 198، باب مذاکرهالعلم، احادیث 6، 8، 11، 17، 18، 21، 26، 36 و 37 و کافی 2/ 188_ 186 باب تذاکر الاخوان).
2- ر.ک: بحارالانوار 2/124، باب 17، 61 روایت در این باره نقل شده است از جمله احادیث 14_ 3، 16، 19، 20، 22، 23، 24، 27، 30، 31، 32، 56_ 47، 58، 59 و 61.

در اینجا عبادت به معنای عام آن مقصود است که شامل اطاعت خدا و عمل به احکام و شرایع، ذکر خدا، دعا و استغفار، تفکر و اخلاص و به طور کلی همه وجوه اطاعت خدا می باشد:

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال که: عبادت چیست؟ فرمودند:

حُسْنُ النّیَّهِ بِالطّاعَهِ مِنَ الوجُوهِ الَّتی یُطاعُ اللهُ مِنها... .(1)

نیت نیکو [و درست] به پیروی [از خدا]، از راههایی که از آن راهها، خداوند اطاعت می شود.

در اهمیت عبادت همین بس که به عنوان غایت خلقت مطرح شده است:

«ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الْإنْسَ إلّا لِیَعْبُدونَ».(2)

جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند.

نقش بنیادین عبادت آنگاه به درستی آشکار خواهد شد که معنای عبادت و ابعاد مختلف و آثار گوناگونش به خوبی روشن گردد.

آنچه در این مقام بدان اشارتی خواهد رفت، جنبه مذکِّر بودن عبادات می باشد.

آدمی بعد از دریافت هدایت عامه، از راههایی که بیان شد، آمادگی رهیابی به هدایت خاصه و سیر الی الله را پیدا می کند؛ یعنی: یادآوری بیشتر نسبت به معرفت فطری و

1- کافی 2/ 83.
2- ذاریات (51)/ 56.

توجه به درجات عالیتری از معرفت های اعطایی که در عوالم پیشین به انسان ها داده شده است.

حال سخن در این است که این یادآوری و تشدید معرفت فطری، چگونه و به چه وسیله ای تحقق می یابد؟ آیا با ایجاد تصورات بیشتر از خدا ممکن است؟ یا با ریاضت های مختلف و دوری از مردم و گوشه نشینی محقق می شود؟

در این مقام، ادیان الهی طریق ذکر از راه عبادت را مطرح ساخته و بیان نموده اند که تنها راه سیر الی الله و تقرب به او و دستیابی به معارفی عالی تر از خداوند و هدایت برتر، طریق عبادت و اطاعت می باشد:

«وَ إنْ تُطِیْعُوْهُ تَهْتَدُوا».(1)

در آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام)، از عبادت به عنوان «ذکر»(2)، «صراط مستقیم»(3)، «نور و جلاء قلب»(4)؛ «لذت محبین»(5)، «راه انبیاء»(6)، «طریق وصول به خدا»(7)، و «اقرار به ربوبیت او»(8) یاد شده است.

و از آثار آن «هدایت»(9)، «ایمان و نور معرفت»(10)، «زیادت در دین و فراموش نکردن خدا»(11)، «خوف از خدا و غنای قلبی»(12)، «رستگاری»(13)، «تقرب»(14) و «رضایت خداوند»(15) بیان شده است.

1- نور/ 54.
2- طه/14، جمعه/9، مائده/ 91، اعلی/14 و 15.
3- آل عمران/51، زخرف/64، یس/61.
4- غررالحکم: 6103.
5- غررالحکم: 670.
6- الخصال، ص 621.
7- بحارالانوار 84/ 134.
8- علل الشرایع ص 114.
9- نور/ 54 و الخصال، ص 621.

10- الخصال، ص 621.
11- علل الشرایع، ص 114.
12- کافی 2/83.
13- اعلی/ 14 و 15، جمعه/10.
14- دعای کمیل.
15- الخصال، ص 621.

و از سالکین طریق عبودیت و ذکر، با عناوین «اهل الله»(1) و «همنشین محبوب»(2) سخن به میان آمده است.

بدین سان، عبادت، طریق روشنی قلب و دریافت نور معرفت خدا و یاد او و به طور کلی، راه هدایت خاصه و شناخت عالی تر از خداوند کریم است.

همچنین نماز و دیگر عبادات دینی، تنها راه وصول به خدا می باشد. این مطلب مقایسه شود با این نظریه که: «هنگام انکشاف باطن و معلوم بودن آن و مخالفت با ظاهر شریعت، تکلیف ساقط می شود زیرا برای مجذوبین تکلیفی نیست.»(3) تفاوت این دو سخن، تفاوتی است بین طریق دینی وصول به خدا و طریق بشری.

از مباحث فوق نقش احکام و شرایع به عنوان طریق هدایت خاصه و تشدید معرفت فطری، در مجموعه دین مشخص می شود و معلوم می گردد که دین بدون احکام و شرایع، کامل نیست. با پیگیری این بحث و تبیین زوایای گوناگون آن است که می توان از پیوند وثیق بین بُعد معرفتی و اعتقادی و بُعد عملی و تکلیفی دین پرده برداشت و در تحلیل نهایی بدین نقطه رسید که تعالیم انبیا و ائمه (علیهم السلام) مجموعه ای منسجم و مرتبط با یکدیگر است که جدایی بین عناصر آن و بی اعتقادی به پاره ای، نتیجه ای جز دوری از مکتب وحی و قدم زدن در طریق گمراهی به دنبال نخواهد داشت.

1- غررالحکم: 1467.
2- همان مأخذ: 322
3- ر. ک: رسائل قیصری رساله التوحید و النبوه و الولایه، مقصد ثانی، فصل اول، ص 24. محقق لاهیجی در جمع بندی مطالب عرفا می گوید: «اگر مجذوب مطلق، صاحب سکر و فناء است، مطلقاً تکالیف شرعیه بر او نماند. و اگر چنانچه از کاملان است که در قسم سیم ذکر ایشان رفت، هرچند از جهت ارشادِ غیر، مأمور و مکلف به احکام شرعیه اند و امر و نهی از ایشان ساقط نمی گردد، فاما چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده اند، از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت، وسایل نیستند.» ر. ک: شرح گلشن راز، ص 304 در توضیح این شعر: چون عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست همچنین ر.ک: دیباچه

دفتر پنجم از مثنوی مولوی در توضیح این جمله معروف: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع».

مرحله سوم: تسلیم و ایمان در خداشناسی دینی

اشاره

آنگاه که انسان، با عبور از دو مرحله «تعریف» و «تذکّر»، معرفت اعطایی و موهبتیِ خدا را در نور فطرت دید و با حقیقت جان آن را دریافت، خود را در مقابلِ دو راه می یابد: یکی «تسلیم و شکر» و دیگری «انکار و کفر»:

«إنّا هَدَیْناهُ السَّبِیْلَ إمّا شاکِراً وَ إمّا کَفُوْراً».(1)

ما راه را به او (انسان) نشان دادیم، خواه شاکر باشد یا ناسپاس.

در همین موقف خطیر است که نقش اساسی و تعیین کننده اختیار انسان در هدایت خویش روشن می شود. بد نیست مسئله را با طرح یک سؤال دنبال کنیم:

قرآن کریم از یک سو، هدایت را به خدای متعال نسبت می دهد و از دیگر سو، اختیار انسان و شکل موضع گیری او را در سعادت خویش، شدیداً مورد تأکید قرار می دهد.(2)

1- انسان (76)/ 3.

2- همین سؤال و عدم پاسخ گویی درست به آن یکی از اسبابِ پیدایش دو نظریه افراطی و تفریطی یعنی جبر و تفویض در حوزه کلامی مسلمانان می باشد. البته جبر و اختیار، سابقه ای کهن در میان معارف بشری داشته و از روزگاران قدیم، اندیشه بشر را به خود معطوف ساخته است، اما دوگونگی ظاهر برخی آیات قرآن، خصوصاً در مسئله هدایت، از یک سو، و ارائه نشدن طرحی جامع در این زمینه و عدم تفکیک میانِ «هدایت الهی» و «اهتدا» از سوی دیگر، در شکل گیری و تشدید دو مکتبِ «قدری» و «جبری» بی تأثیر نبوده است.

از دسته اول می توان به آیات زیر اشاره نمود:

«إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی».(1)

همانا، راهنمایی و هدایت بر عهده ماست.

«لَیْسَ عَلَیْکَ هُداهُمْ وَ لکِنَّ اللهَ یَهْدِی مَنْ یَشاء».(2)

هدایت آن ها بر تو نیست؛ ولی خداوند هر که را بخواهد، هدایت می کند.

«اِنَّ الهُدی، هُدَی الله»(3)

هدایت، هدایتِ خدایی است.

«إِنَّ هُدَی الله، هُوَ الْهُدی».(4)

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است.

و به عنوان نمونه آیات زیر بیانگر مطلب دوم است:

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِاهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوا فإِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغ».(5)

اگر تسلیم شوند همانا هدایت می یابند و اگر رویگردان شوند، بر تو تبلیغ است و بس.

«کَلّا إِنَّهُ تَذْکِرَهٌ* فَمَنْ شاءَ ذَکَرَه».(6)

چنین نیست که آن ها می گویند، آن (قرآن) تذکر و یادآوری است. هر کس بخواهد بدان متذکر می شود. [و از آن پند می گیرد.].

این آیات را چگونه باید معنا کرد تا هماهنگ با یکدیگر بوده، با دیگر آیات، بیانگر موضع قرآن در این مسأله باشد؟ با تأمل و تدبر در آیات، معلوم خواهد شد که: رهیابی و دریافت هدایت، رهیافت دو مرحله «تعریف» و «تسلیم» است و هدایت، شامل دو بخش تفکیک ناپذیر است: یکی عنایت و دستگیری خدا و دیگری پذیرش و تسلیم انسان.

«قُلْ إنَّ هُدَی اللهِ هُوَ الْهُدی، وَ أُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعالَمِیْن».(7)

1- لیل (92)/ 12.
2- بقره (2)/ 272.
3- بقره (2)/73.
4- انعام (6)/71.
5- آل عمران (3)/20.
6- مدثر (74)/ 54 و 55.
7- انعام (6)/ 71.

بگو: تنها هدایت خدا، هدایت است؛ و ما دستور داریم که تسلیم پروردگار عالمیان باشیم.

عَنْ أَبی عَبْدِاللهَ (علیه السلام) قال: لِلْخَلْق عَلَی الله أَنْ یُعَرِّفَهُم. وَ لِلهِ عَلی الْخَلْقِ إذا عَرَّفَهُم أَنْ یَقْبَلُوا.(1)

بر خداست تعریف خویش به انسانها. و بر آنان است پذیرش او پس از تعریف.

بدینسان، شناساندن خود، و نشان دادن طریق صلاح و سداد و رهنمودن به راه حق، از ناحیه خدای متعال است و در مقابل، حقیقت جویی و حق طلبی، و پذیرش و کرنش در مقابل معبود و پیمودن راه بندگی و کمال، وظیفه آدمی است.

«فإنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا».(2)

هدایت از راه «تعریف» و اهتدا از طریق «تسلیم» در واقع دو رکن از ارکان منطق خداشناسی و مکتب انبیای الهی است که اگر با «تذکر» توأم شود، ارکان الهیات دینی تکمیل گشته و اسباب عبودیت و بندگی به اتمام می رسد. درباره «تعریف» و «تذکر» پیشتر سخن گفتیم و موضوع این مرحله، مقوله «تسلیم» است.

این بحث در دو فصل ارائه می گردد. فصل اول متکفل بیان زمینه های اقرار و انکار بوده و بیانگر این موضوع است که چگونه انسان در مقابل راه روشن و معرفت مفطور، واکنش نشان می دهد و اساساً بشر چرا و چگونه از معرفت و حقیقت، روی برتافته و عناد و عصیان پیشه می کند. و در فصل دوم از نتیجه و حاصل تسلیم و چگونگی حصول ایمان بحث خواهیم کرد.

1- کافی 1/164.
2- آل عمران (3)/20.

فصل اول: موانع و دواعی تسلیم

اشاره

در آیات و روایات، از هدایت و اهتدا، زیاد سخن رفته و موانع و دواعی متعددی برای آن برشمرده شده است. در سرتاسر قرآن و کتابهای آسمانی به ملکات نفسانی و رذایل اخلاقی به عنوان زمینه های کفر و ایمان پرداخته شده و بر نقش اراده و اختیار انسان تأکید شده است.

در اینجا ابتدا به بیان مطالبی کلی پیرامون اراده و اخلاق می پردازیم، آنگاه موانع تسلیم و ایمان را از قرآن کریم بیان می کنیم.

1- ارتباط اراده با دواعی و سائقه ها

مراد از دواعی و سائقه ها، شرایط درونی و بیرونی انسان، نظیر حالتهای روحی و اخلاقی، شرایط خانوادگی و محیطی و معیشتی و روابط اجتماعی و همنشینی هاست. اینگونه شرایط، زمینه های انجام کارهای انسان را فراهم می کنند. الفاظی که در اینگونه موارد به کار می رود به تناسب شدتِ تأثیر آن ها بر انسان است. به نظر می رسد، شدت تأثیر سائقه بیش از داعی باشد. زیرا داعی به معنای دعوت کننده است و سائقه به معنای سوق دهنده. این دو واژه در روایات نیز به کار رفته است:

أَلْحِرْصُ وَ الْكِبْرُ وَ الْحَسَد، دَواعٍ إلى التَّقَحُّمِ فِی الذُّنُوب.(1)

حرص و کبر و حسد، دعوت کننده هایی هستند به سوی فرورفتن در گناهان.

أَلْبَغْی، سائقٌ إِلَی الْحِیْن.(2)

ظلم و تعدی، انسان را به سوی هلاکت سوق می دهد.

از دیدگاه ادیان الهی، آدمی حامل استطاعت و قدرت انتخاب است و توانایی برگزیدن هر یک از راههایی را که در مقابلش گشوده می گردد دارد. اراده و اختیار در مواردی که رفتار انسان به حُسن و قبح متصف شد و ثواب و عقاب بر آن مترتب گردد، دارای نقش ویژه و تعیین کننده ای است. گرچه عوامل مختلف درونی و بیرونی نیز در رفتار انسان تأثیر دارند، لیکن اختیار انسان به دلیل ویژگی خاص آن، بر دیگر عوامل و شرایط، حکومت داشته و نقش اصلی و اساسی را ایفا می کند.

نکته ای که باید بدان توجه نمود همین است که: انگیزش های متعارض باطنی و محیط انسان با شرایط گونه گونش، راههای متفاوتی را در مقابل انسان گشوده و او را به پیمودن آن ها تشویق و دعوت کرده، به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می کنند. اما این تشویق ها و فشارها و میلیها، تنها زمانی در صدور فعل تأثیر خواهند داشت که خود انسان از طریق اراده و اختیار، یکی از راهها را برگزیند و برپیمودن آن مصمم گردد.

به عبارت دقیق تر: دواعی و سوائق و امیال، مُرجحات انجام عملی را فراهم می سازند نه علل تامه آن را؛ و توان اراده در رأس اسباب و عوامل دیگر واقع می شود و بر آن ها حکومت دارد نه آنکه معلول و محکوم میل و شوق یا عین آن باشد.

بدین سان قدرت و توان اراده، در انسان شناسی دینی، یکی از «اوصاف اولیه نفس» به شمار می رود و قابل ارجاع به خصوصیتِ «علم» یا «میل» نیست و از همین جاست که باید «استطاعت» در تعریف انسان مأخوذ باشد.(3)

1- نهج البلاغه، قصارالحکم 371.
2- شرح ابن میثم بحرانی بر صد کلمه از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ص 129.
3- مطالب فوق مقایسه شود با دیدگاه های فیلسوفان یونان _ به خصوص ارسطو _ در تعریف انسان و فضیلت اخلاقی. در این باره بنگرید به کتاب مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص 207 _ 202.

2- ارتباط اراده و اخلاق با اعتقاد و عمل

نقش رذایل و فضایل اخلاقی در اعتقاد و عمل و همچنین تأکید بر مسئله اختیار و حاکمیت اراده انسانی بر حوزه اخلاق، ایمان و عمل، از نکات برجسته و شاخصه های معارف دینی است.

تسلیم یا انکار در موقف و مرتبه ای واقع می شود که انسان از دو مرحله «تعریف» و «تذکر» عبور کرده و حجت الهی بر او تمام گشته است. اینجاست که نقش انسان آغاز می شود و آدمی در مقابل حجت الهی عکس العمل نشان می دهد و این سؤال مطرح می شود که: علتِ کفر کافران چیست؟

در پاسخ باید گفت: گرچه اراده و اختیار علت اصلی و عامل اساسی در جهت گیری انسان است، لیکن عوامل و مرجحاتی در این میان مدخلیت دارند و زمینه اختیار سوء را تدارک می کنند، و در عین اینکه اختیار را سلب نمی کنند، خود، از اراده انسان سرچشمه می گیرند.

آیات قرآن، علت کفر کافران و شرک مشرکان و عدم اهتدا و تسلیم آنان را مسائلی از قبیل کبر و استکبار، ظلم و حسادت، بغی و قساوت، هوا و برتری جویی و فسق و جحود می داند. اینگونه واژه ها و مفاهیم از یک طرف نشانگر این مطلب است که از دیدگاه قرآن، انسان در اعمال خویش دارای اراده و قدرت انتخاب است و مهمترین زمینه برای انتخابی ناشایست، ضعف اخلاقی و رذایل روحی می باشد که از انتخاب های سوء پیشین نشأت گرفته است. و از سوی دیگر نمایان گر این معناست که شرط رهیابی به مسیر هدایت و ایمان دینی، پاک نگهداشتن طینت و تزکیه نفس و حفظ صفای دل و روح حقیقت گر است. این مطلب از ارتباط وثیق حوزه اخلاق و اعتقاد در دیدگاه دینی حکایت می کند و نشان می دهد که اخلاق نه صرفاً به معنای موعظه و نصیحت، بل یکی از ارکان راهیابی و دریافت حقایق است. از نظرگاه قرآن و سنت، رذیله های اخلاقی و ظلمت حاصل از آن، یکی از حجاب های شناخت محسوب می شود و زمینه سوء اختیار انسان را فراهم می سازد. در مقابل، فضایل اخلاقی، بستر روح و نفس انسان را آماده نزول معرفت الهی و شایسته نور هدایت می گرداند.

اینک به طور خلاصه به موانع تسلیم از دیدگاه قرآن کریم می پردازیم.

3- موانع تسلیم در قرآن

به طور کلی موانع مذکور در قرآن، به دو عاملِ درونی و بیرونی بازگشت می کنند و هر یک از این دو نیز شامل دو دسته عوامل می شوند که عبارتند از:

الف- رذایل اخلاقی و تعلقات نفسانی

ب- فسق و ارتکاب معاصی

ج- شیاطین جن

د- شیاطین انس

هر یک از عناوین فوق، به نوبه خود، مصادیق متعددی دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود و در هر مورد معمولاً به ذکر یک آیه بسنده می شود و مدارک بعضی دیگر در انتها می آید.

الف- رذایل اخلاقی

نکته ای که درباره رذایل اخلاقی باید یادآوری شود آن است که این رذایل با اختیار انسان شکل می گیرد و مورد اکتساب انسان می باشد.

1- هوای نفس

«أَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلی عَلْمٍ وَ خَتَمَ عَلی سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلی بَصَرِهِ غِشاوَهً فَمَنْ یَهْدِیهِ مِن بَعْدِ اللهِ أَفلا تَذَکَّرُوْنَ». (1)

آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با آگاهی [بر اینکه شایسته هدایت نیست] گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده افکنده است؟! با این حال چه کسی غیر از خدا می تواند او را هدایت کند؟! آیا متذکر نمی شوید؟!

بنابر کریمه فوق، ضلالت و مهر شدن قلب، گوش و چشم، و محروم ماندن از هدایت، از آثار اختیار سوء انسان و انتخاب هوای نفس به عنوان معبود می باشد.

«وَ أما ثَمُوْدُ فَهَدَيْنهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمی عَلَی الْهُدی».(2)

و اما ثمود، پس آنان را هدایت کردیم، ولی آن ها نابینایی را بر هدایت ترجیح دادند.

ص:92

1- جاثیه (45)/23، همچنین ر. ک: قصص/ 50، قمر/3، محمد/14، بقره/ 87.
2- فصلت (41)/17.

2- قساوت قلب

«وَ یُرِیْکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْن * ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَهِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَهً».(1)

و آیات خود را به شما نشان می دهد؛ شاید اندیشه کنید. سپس دلهای شما بعد از این واقعه سخت شد، همچون سنگ، یا سخت تر.

طبق این آیه شریفه، آیات تکوینی-که بحث آن در مرحله دوم مطرح شد- همراه با تعقل، راه را برای هدایت انسان بازمی گشاید، لیکن قساوت قلب و سنگ دلی انسان سبب می شود تا عقل انسان ره به جایی نبرد. در این گونه آیات و روایات که تعداد آن ها هم کم نیست، تعقل و عقل، قرین قلب و دل مطرح شده است. باید دید که عقل از دیدگاه وحی و مأثور، چه معنایی دارد؟

در کتاب های آسمانی دیگر نیز از قساوت قلب و سخت دلی انسان، سخن بسیار گفته شده است و سخت شدن قلب به عنوان عامل روی گردانی از حق و مقابله با خداوند و دین او مطرح گشته است. برای نمونه در سفر خروج از تورات آمده است:

«موسی و هارون آمده به فرعون گفتند: یهوه خدای اسرائیل چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا برای من در صحرا عید نگاه دارند. فرعون گفت: یهوه کیست که قول او را بشنوم و اسرائیل را رهایی دهم؟ یهوه را نمی شناسم و اسرائیل را نیز رها نخواهم کرد.»(2)

آنگاه حضرت موسی (علیه السلام) معجزات فراوانی بر فرعون ظاهر ساخت که هر بار فرعون به جهت سخت دلی تسلیم نشد. مضمون جمله «دل فرعون سخت شد» بیش از ده بار در سفر خروج تکرار شده است.(3)

3- کبر و استکبار

«إِنَّ الَّذینَ یُجادِلوُنَ فی آیاتِ اللهِ بَغَیْرِ سُلْطانٍ أَتاهُمْ إنْ فِی صُدُوْرِهِمْ إلّا کِبْرٌ».(4)

کسانی که در آیات خداوند، بدون دلیلی که برای آن ها آمده باشد، ستیزه جویی کنند، در سینه هایشان فقط تکبر وجود دارد.

ص:93

1- بقره (2)/ 73 و 74.
2- عهد عتیق (تورات)، سفر خروج، باب پنجم، ص 89.
3- همان مأخذ، ص 95_ 92 و 100_ 97 و 104.
4- غافر (40)/56.

پس آیات الهی برای هدایت کفایت می کند، لیکن عده ای به جدال و منازعه در آن می پردازند. و این مجادله نه از باب جهل نسبت به واقع، بلکه به دلیل کبر و غرور است.

«وَ أَمَّا الَّذینَ کَفَرُوا أَفَلَمْ تَکُنْ آیاتی تُتْلی عَلَیْکُمْ فَاسْتَکْبَرْتُمْ وَ کُنْتُمْ قَوْماً مُجْرِمِیْنَ».(1)

و اما کسانی که کافر شدند [به آن ها گفته می شود:] مگر آیات من بر شما خوانده نمی شد و شما استکبار کردید و قوم مجرمی بودید؟!

4- بخل

«فَلَمّا آتاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُوْن فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فی قُلُوبِهِم».(2)

اما هنگامی که خدا از فضل خود به آن ها بخشید، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و روی برتافتند. این عمل، نفاق را در دلهایشان مورث گشت.

رویگردانی از دین و نفاق، از آثار بخل ورزیدن می باشد.

5- علو و برتری جویی

قرآن درباره انکار آیات الهی توسط فرعون و همراهانش می گوید:

«و جَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلماً و عُلُوّاً فانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَةَ الْمُفْسِدین».(3)

در حالی که یقین به راه حق داشتند، در عین حال انکار و طغیان پیشه کردند و این نبود مگر بواسطه ستم و برتری جویی آنان. بنگر که چگونه است عاقبت تبهکاران.

ب- ارتکاب معاصی

1- ظلم

«وَ ما یَجْحَدُ بِآیاتِنا إلّا الظّالِمُوْن».(4)

آیات ما را جز ستمگران انکار نمی کنند.

«إِنَّ اللهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظّالِمِیْن».(5)

خداوند هیچگاه ستمگران را هدایت نمی کند.

در انجیل آمده است:

1- جاثیه (45)/ 31، همچنین ر.ک: بقره/ 17، اعراف/ 36، 40، 76، احقاف/ 10 و منافقون/ 5.
2- توبه (9)/ 76.
3- نمل (27)/ 14.
4- عنکبوت (29)/ 49.
5- انعام (6)/ 144، همچنین ر.ک: توبه/ 109، بقره/ 86 و 258، صف/ 7، قصص/ 50، احقاف/ 10 و نمل/ 14.

پس اینکه او (خدا) دل فرعون را سخت نمود، از این رو کرد که او طایفه ما را عقاب نمود و خواست که بر آنان ظلم کند.(1)

2- فسق

«وَ لَقَدْ أَنْزَلْنا إلَیْکَ آیاتٍ بَیِّناتٍ وَ ما یَکْفُرُ بِها إلّا الْفاسِقُون».(2)

ما نشانه های روشنی برای تو فرستادیم؛ و جز فاسقان کسی به آن ها کفر نمی ورزد.

در این آیه سبب کفر، منحصر به فسق شده است. شاید علت این امر، گستره مفهومی فسق باشد که هر نوع عمل زشتی را دربرمی گیرد.

«إنَّ اللهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقین».(3)

همانا خداوند قوم فاسق را هدایت نخواهد کرد.

3-کردار زشت

«ثُمَّ کانَ عاقِبَهَ الَّذِیْنَ أَساؤُوا السُّو أی أَنْ کَذَّبُوا بِآیاتِ الله».(4)

سپس سرانجام کسانی که اعمال زشت مرتکب شدند به جایی رسید که آیات خدا را تکذیب کردند.

این هشدار قرآن بسیار شدید و سنگین است که گناه صرفاً در محدوده خود باقی نمی ماند بلکه به دلیل ارتباط و پیوند متقابل رفتار با قلب و روح انسانی، کردار زشت مستقیماً بر موضع گیری قلبی انسان در مقابل دین تأثیر می گذارد و سر از تکذیب درمی آورد.

4-کذب و دروغ گویی

«إِنَّ اللهَ لا یَهْدی مَنْ هُوَ کاذِبٌ کَفّارٌ».(5)

همانا، خداوند آن کس را که دروغگو و کفران کننده است هرگز هدایت نمی کند.

ج و د- شیاطین جن و انس

«وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوّاً شَیاطِیْنَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ».(6)

1- انجیل برنابا، فصل 166، ص 332.
2- بقره (2)/ 99.
3- منافقون (63)/ 6، همچنین ر. ک: بقره/ 26، صف/ 5، توبه/ 80.
4- روم (30)/ 10.
5- زمر (39)/ 3.
6- انعام (6)/ 112.

اینچنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم.

«کَمَثَلِ الشَّیْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اکْفُر».(1)

کار آنان همچون شیطان است که به انسان گفت: کافر شو.

«إِنَّ الَّذِیْنَ ارْتَدُّوا عَلی أَدْبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُمْ الْهُدی اَلشَّیْطانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ أَمْلی لَهُمْ».(2)

کسانی که بعد از روشن شدن هدایت بر آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است.

«وَ یُرِیْدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِیْداً».(3)

شیطان می خواهد آنان را گمراه کند، و به بیراهه های دوردستی بیافکند.

در انجیل آمده است:

«ایمان هرگز خطا نمی کند زیرا که بنیاد آن خدا و کلمه اوست .... .

لیکن [شیطان] به سعی تمام درصدد این است که ایمان را باطل نماید.»(4)

احادیث بسیاری نیز در موضوع بحث نقل شده است که به جهت اختصار، به چند حدیث اشاره می شود:

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

أُصُوْلُ الْکُفْرِ ثَلاثَهٌ: اَلْحِرْصُ وَ الْاِسْتِکْبارُ وَ الْحَسَد.(5)

اصول کفر سه چیز است: حریص بودن، تکبر ورزیدن، و حسادت.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

اَرْکانُ الْکُفْرِ اَرْبَعَهٌ: اَلرَّغْبَهٌ وَ الرَّهْبَهُ وَ السَّخَطُ وَ الْغَضَب.(6)

پایه های کفر چهار چیز است: حرص در متاع دنیا، ترس از زوال آن و خشم و غضب.

حضرت علی (علیه السلام) فرمود:

ص:96

1- حشر (59)/ 16.
2- محمد (47)/ 25.
3- نساء (4)/ 60، همچنین ر.ک: انعام/43 و 121، اعراف/27، حج/ 3، نمل/24 و عنکبوت/ 38.
4- انجیل برنابا، ص 211 و 212.
5- کافی 2/289، ح 1.
6- همان مأخذ، ح 2.

بُنِیَ الْکُفْرُ عَلی أَرْبَعِ دَعائِمَ: اَلْفِسْقُ وَ الْغُلُوُّ وَ الشَّکُ وَ الشُّبْهَه.(1)

کفر بر چهار ستون بنا گشته است: نافرمانی، غلو و زیاده روی، شک و شبهه.

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمود:

اِنَّ الْحِجابَ عَن الْخَلْقِ لِکَثْرَهِ ذُنُوبِهِم.(2)

به درستی که حجاب خدا از مخلوقات به جهت زیاد بودن گناهانشان است.

حریت آدمی و سوء و حُسن اختیار و رذایل و فضایل اخلاقی، آثار فراوانی در زندگی انسان دارد. و همان گونه که در فصل اول مرحله «تسلیم» گذشت، از جمله آثار آن، تسلیم شدن یا نشدن در مقابل پروردگار می باشد. و چنانکه در فصل دوم خواهد آمد، نتیجه این تسلیم و عدم آن، بهره مندی از «روح ایمان» یا محرومیت از آن و درنتیجه عبادت یا عصیان خواهد بود. حاصل تسلیم و عبادت نیز- همانطور که در مرحله «تذکر» بدان اشارتی رفت _ دریافت هدایت خاصه، یعنی تشدید معرفت فطری و شناخت عالی تر از خداوند متعال می باشد.

از جمله آثار اختیار و ظرفیت اخلاقی، که بدان کمتر پرداخته شد، نحوه دریافت معرفت فطری و متذکر شدن به آن، در اولین مرتبه از هدایت (هدایت عامه) می باشد. البته اصل معرفت خدا، بر همگان ظاهر گشته و حجت الهی بر همه انسان ها تمام خواهد شد-چنانکه در مرحله «تعریف» گذشت- اما حالت روحی شخص در نحوه ظهور معرفت فطری و متذکر شدن به آن بی تأثیر نیست.

شاید برخی تعابیر قرآن نظیر: «إنَّ اللهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظّالِمِیْن، إنَّ اللهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِیْن»، «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَهِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَه» و ...، غیر از «هدایت خاصه»، شامل و ناظر بر «هدایت عامّه» و نحوه دریافت اولین مرتبه از هدایت نیز بوده باشد.

بدین سان، اختیار واخلاق، در شناخت، اعتقاد، عمل و درواقع همه شؤون حیات انسان، نقش اساسی و بنیادین خواهد داشت.

1- کافی 2/393 و ر.ک: نهج البلاغه حکمت 31 و بحارالانوار 72/123 _ 104، باب اصول الکفر و ارکانه، احادیث 1، 2، 16، 17، 19 و ج 70/53، ح 15 و ص 55، حدیث 24.

2- بحار الانوار 3/15.

فصل دوم: حاصل تسلیم

اشاره

آخرین مرحله هدایت، تسلیم در برابر خدای رحمان است. و انسان با برداشتن این گام، به مقام «اهتدا» و رهیابی به هدایت عامه الهی می رسد. ره آورد این مرحله، دریافت «روح ایمان» از پروردگار بخشنده می باشد.

روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه ای است از جانب خدای رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان اختصاص به تسلیم شدگان و ایمان آورندگان دارد. در ادامه، ضمن بیان خصوصیات ایمان، به توضیح و تبیین مطلب فوق خواهیم پرداخت.

در آثار دینی، از زوایای مختلفی به ایمان و موضوعات پیرامون آن پرداخته شده است. در اینجا، ابتدا معانی مختلف ایمان را بیان نموده، آنگاه از دو بُعد «ایمان مؤمن» که فعل انسان است و «روح ایمان» که صُنع خداست، به ایمان دینی نگریسته و برخی ویژگی های آن را عرضه خواهیم داشت.

ص:99

1- معانی ایمان

در قرآن کریم و احادیث شریف، واژه «ایمان» بر معانی متعددی اطلاق گشته است. از جمله: «اقرار به زبان»(1)، «تصدیق به قلب»(2)، «فرایض دینی»(3)، «عمل به فریضه و ترک کبیره»(4)، «انجام واجب و ترک مطلق گناه»(5) و «انجام واجب و مستحب و ترک حرام و مکروه و حتی مباح»(6) از جمله معانی ایمان می باشد.

آنچه بیش از همه بر آن تأکید شده و معنای اصلی ایمان دینی نیز همان است، «اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی» می باشد. و همین معناست که در مقابل «اسلام»- به معنای تسلیم ظاهری- به کار رفته است.(7)

این معنا از سوی ائمه اطهار (علیهم السلام) در مقابل دو نظریه رایج مطرح گشته است.

«مُرجئه» اقرار ظاهری اهل قبله را برای اسلام و ایمان کافی می پنداشتند و «خوارج»، عمل به واجبات و ترک کبائر را در اسلام و ایمان ضروری می انگاشتند. در این میان، وارثان معارف الهی و مفسران حقیقی قرآن کریم با استناد به قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را ابراز نمودند که اقرار ظاهری برای اسلام کافی است، ولی برای ایمان فقط شرط لازم است و شرط کافی آن، اقرار ظاهری و باور قلبی همراه با عمل دینی می باشد. پس ایمان به معنای فوق با تسلیم قلبی و لوازم آن، یعنی تسلیم زبانی و عملی، مرادف خواهد شد.

ص:100

1- 1 و 2_ برای نمونه: «یا ایُّها الَّذینَ آمَنوا آمِنوا باللهِ و رَسولِه». (نساء/ 136) ایمانِ اول به معنای اقرار، و ایمان دوم به معنای تصدیق قلبی است و معنای آیه چنین است: ای کسانی که به حقانیت دین خدا اقرار نموده اید، قلباً نیز آن را تصدیق نمایید. همچنین ر. ک: بحارالانوار 68/ 273. در آن حدیث، آیات دیگری نیز در این باره بیان شده است.

-2

3- برای نمونه: «ما کانَ الله لِیُضیع ایمانَکُم». (بقره/143) پس از تعویض قبله، مسلمانان از پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سؤال نمودند که: آیا نمازهای ما به سمت بیت المقدس باطل شده است؟ در جواب آیه مذکور نازل شد. ر.ک: بحارالانوار 68/ 274 و 69/ 77 و 78.

4- برای نمونه ر.ک: بحارالانوار 68/ 262، سطر آخر و ص 270، ح 26 و ص 277 و 299، ح 2 و ج 69/ 73.

5- برای نمونه ر.ک: بحار الانوار 68/256، 259، 296 و ج 69/63، ح 7 و ص 73، ح 28.

6- ر.ک: روایاتی که در مورد صفات مؤمنین بیان شده است از جمله بحارالانوار 68/ 149، باب صفات الشیعه.

7- ر. ک: بحارالانوار 68/ 225، باب الفرق بین الایمان و الاسلام. در این باب غیر از آیات قرآن 56 حدیث نقل شده است. و بحار الانوار 69/18 باب أن العمل جزء الایمان، غیر از آیات، 30 روایت نقل شده است. اکثر این احادیث شاهدِ معنای مذکور می باشد.

در منابع اسلامی، ایمان به معنای فوق، با مسئله دیگری به نام «روح ایمان» قرین شده است. بدین بیان که به تناسب ایمان مؤمن، خداوند قلب او را مورد عنایت و امداد قرار داده و نورانیت و انشراح، سکینه و تقوا و روشنی و یقین را بر قلب و جانش می تاباند و مؤمن را از حقیقتی نورانی و روحانی موسوم به «روح ایمان» بهره مند می گرداند.

در این بخش از سخن، بیش از هر چیز بر این دو موضوع یعنی ایمان مؤمن و روح ایمان، تأکید خواهیم داشت. یکی از این دو، فعل آدمی و دیگری صنع خداست. یکی بر اساس وضعیت روحی انسان و اختیار او شکل می گیرد، و دیگری از ناحیه خدا افاضه می گردد.

2- ویژگی های روح ایمان

روح ایمان صنع خداست:

قُلْتُ لِاَبِی عَبْدِاِلله (علیه السلام): «اولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمُ الْإِیْمانَ»(1)، هَلْ لَهُمْ فیما کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمْ صُنْعٌ؟ قال: لا.(2)

از امام صادق (علیه السلام) در پیرامون این آیه: «خدا در قلب های آنان ایمان را نگاشته است«سؤال نمودم که: آیا خود مؤمنین در نگاشته شدن ایمان نقشی دارند؟

امام (علیه السلام) فرمود: خیر.

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بنده مؤمن خویش است:

«اُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمُ الْإِیْمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوح مِنْه.»(3)

آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دلهایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آن ها را تأیید [و تقویت] کرده است.

روح ایمان، آرامش و تسکینی است که از ناحیه خدا بر قلب مؤمن نازل می شود.

«هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ السَّکِیْنَهَ فِی قُلُوْبِ الْمُؤْمِنیْن لِیَزْدادُوا أیماناً مَعَ أیمانِهِم»(4)

او کسی است که آرامش را در دلهای مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.

ص:101

1- مجادله (58)/ 22.
2- کافی 2/15.
3- مجادله (58)/22، ر.ک: کافی 2/15، ح 1 و 5 و بحار الانوار 69/190 ح 5 و ص 194 و 200 و ج 68/ 274.
4- فتح (48)/4، ر. ک: کافی 2/15، ح 1 و 5_ 3.

روح ایمان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است.

«فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِيْنَتَهُ عَلی رَسُوْلِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ أَلْزَمَهُمْ كَلِمَه التَّقْوی.»(1)

پس خدا آرامش خود را بر فرستاده خویش و مؤمنان نازل فرمود و آن ها را به حقیقت تقوا ملزم ساخت.

و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم) بازگشت کند و تمرد نماید، روح ایمان از او سلب می گردد.

إذا زَنَى الرَّجُلُ أَخْرَجَ اللهُ مِنْهَ رُوْحَ الْإِيْمان.(2)

در آن هنگام که مردی مرتکب زنا شود خداوند روح ایمان را از او خارج می کند.

فارق و فاصل مؤمن از غیر مؤمن روح ایمان است.(3) چنانکه فارقِ معصوم از غیرمعصوم روح القدس می باشد.(4)

3- ایمان و قلب

ایمان دینی (ایمان مؤمن و روح ایمان) امری است قلبی و در آثار دینی از ایمان انسان با تعابیری نظیر: «چیزی در قلب»(5)، «تسلیم قلبی»(6)، «عَقدٌ فِی القَلب وَ بِالقَلب»(7)، «تَصْدِيقٌ بِالقَلْب»(8)، «مَا اسْتَقَرَّ فِی القَلْب»(9)، «ما خَلُصَ فِی القَلْب»(10)، «أيمانٌ بِالقَلْب وَ

1- فتح (48)/ 26، ر.ک: بحار الانوار 69/200، ح 21.
2- بحار الانوار 69/ 178، همچنین ر.ک: ص 19، ح 4، 5 و ص 198، ح 16 و کافی 2/ 280 و 281.
3- فلاسفه و روانشناسان مادی در انسان شناسی خویش به این نظریه رسیده اند که انسان عبارت است از حیوانِ متکامل و پیچیده. البته باید به آنان حق داد، چرا که اندیشه و باورِ مادی، اساساً قدرت تشخیص و توصیف حقایق و معارف عالیه را ندارد. آنان به واقع، تعبیر از وجودِ خویش می

نمایند. اما آن ها نیز باید به ما حق دهند که انسان را موجودی الهی بدانیم زیرا مؤمن از ناحیه خداوند، مؤید و به سوی او در حرکت است. اصولاً از دیدگاه دینی نمی توان برای همه انسان ها تعریف مشخصی بیان نمود، زیرا انسان بین دو حد «اضل از حیوان» و «افضل از ملائکه» در نوسان و حرکت می باشد.

4- ر.ک: مجادله/22، بقره/ 253، بحار الانوار 69/179، ح 3 و ص 191.

5- ر. ک: بحارالانوار 68/ 282.

6- ر.ک: همان مأخذ، ص 265.

7- ر.ک: همان مأخذ، ص 256، 291 و ج 69/ 65 و 9.

8- ر. ک: همان مأخذ 68/ 273 و ج 69/ 68، ح 21.

9- ر.ک: همان مأخذ 68/ 251.

10- ر.ک: همان مأخذ 69/72.

فِی القَلْب»(1) و «لَمْطَهٌ فِی القَلْب»(2) یاد شده است و روح ایمان با عناوینی همچون: «چیزی که در قلوب قرار داده می شود»(3)، «تأیید قلبی»(4) و «کتابت در قلوب»(5) یاد گردیده است.

این گونه تعابیر روشنگر آن است که ایمان مقوله ای قلبی است نه امری زبانی و تصور و تصدیقی ذهنی؛ و اگر انسان با دل و جان در مقابل خداوند تسلیم گردد، خداوند نیز روح و قلب او را مستقیماً و بدون واسطه مفاهیم و تصورات، مورد تأیید قرار خواهد داد.

4- ایمان و عمل

بعد از آنکه انسان در مقابل خداوند متعال تسلیم گشت و قلباً او را تصدیق نمود، متناسب با این ایمان، نورانیتی به انسان افاضه می شود که لازمه اش رفتار دینی و عبادت خداست.

از مختصات مذهب تشیع، نظریه «ایمان» و «اسلام» می باشد. شیعه در مقابل خوارج و مُرجیان، عمل دینی را در ایمان دخیل دانسته و آن را شرط ایمان می داند، در حالی که عبادت و عمل را در اسلام ظاهری دخیل نمی داند.

این نظریه (نظریه شیعه) بر اساس قرآن و روایات، ترسیم گشته است.(6)

روایات زیادی بر این مطلب تأکید دارند که شخص مؤمن مرتکب گناه نمی شود و اگر دیده می شود که از مؤمنی، سرکشی و عصیان شکل می گیرد، باید اذعان داشت که خداوند در هنگام انجام معصیت و قبل از آن روح ایمان را از او سلب می کند و تنها از طریق انابه و توبه است که روشنایی و پاکی پیشین بدون بازگردانده خواهد شد.

1- ر. ک: همان مأخذ 68/265 و ج 70/ 178 و 180، ح 49.
2- ر.ک: همان مأخذ 69/ 196.
3- ر. ک: همان مأخذ 68/273 و 274.

4- همان مأخذ.
5- مجادله/ 22، بحارالانوار 69/ 200، ح22.
6- برای نمونه ر.ک: حجرات/14، نساء/ 136 و بحارالانوار 68/309_225، باب الفرق بین الایمان و الاسلام، 69/149 _ 18، ان العمل جزء الایمان و ان الایمان مبثوث علی الجوارح.

حاصل مراحل خداشناسی دینی، اعتقاد قلبی و در نهایت، دریافت روح ایمان می باشد که رفتار متناسب با ایمان را به دنبال خواهد داشت. یعنی میان ایمان و عبادت، رابطه تولیدی و ضروری برقرار است. با وجود این، اختیار در همه مراحل حاکمیت خود را از دست نخواهد داد. سرّ این سخن در مقدمات ایمان نهفته است.

از آنجا که آدمی پس از تسلیم و به میزانِ شدت آن، از روح ایمان بهره مند می شود، بعد از ایمان نیز همان تسلیم که بر اساس اختیار شکل گرفته است، همراه با تأکید و تأیید الهی در عمل ظهور نموده و جلوه گر می شود. در هنگام نافرمانی و عصیان نیز، درواقع، شخص از بنیاد ایمان که همان تسلیم است، به اختیار خویش دست می شوید و درنتیجه تأیید الهی از او سلب می گردد و عمل ناروا و ناشایست را به منصه ظهور می رساند.

بدین ترتیب گناه به واسطه از بین بردن اساس ایمان، به اصل آن آسیب خواهد رسانید که در این زمینه احادیث بسیاری موجود است و همان طور که پیشتر گذشت در این احادیث آمده است که در هنگام تمرد و عصیان، روح ایمان از انسان معصیت کار سلب می گردد.(1)

5- درجات ایمان

تسلیم اشخاص در برابر خدای متعال به یک اندازه نیست. زیرا افراد به تناسب ظرفیت روحی و اختیار خویش، با درجات خاصی، تسلیم خدا می شوند. از این رو ایمان افراد، دارای درجات و منازل گوناگونی بوده و از تأیید الهی و روح ایمان نیز به میزان خاصی بهره مند می گردند. و از همین جاست که تعبد مؤمنان و رفتار دینی آنان، متفاوت است.

بر این اساس، روایاتی که معانی متعددی برای ایمان بیان نموده اند، نه تنها تعارضی با هم ندارند، بلکه بیانگر مراتب مختلف ایمان می باشند.

نکته ای که در این میان توجه بدان ضروری است، آن است که افراد همواره در درجه معینی از ایمان ثابت نمی مانند، بلکه در درجات مختلف در نوسان هستند. راز این مطلب آن است که اساس ایمان و روح تقوا، تسلیم انسان بر پایه اراده و آزادی

1- برای نمونه بنگرید به: بحار الانوار 69/19، 178، 198، و کافی 2/ 284 _ 280.

تکوینی می باشد و این آزادی پس از تسلیم نیز به قوت خود باقی است و شخص می تواند از تسلیم خویش برگردد؛ یا آن را تقویت کند و به درجه بالاتری از ایمان صعود نماید:

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمود:

نَحْنُ نُؤَيِّدُ الرُّوْحَ بِالطّاعَهِ لِلهِ وَ الْعَمَلِ لَه.(1)

ما روح ایمان را با اطاعت کردن خدا، تأیید می کنیم.(2)

ص:105

1- کافی 2/ 268.
2- دربار ه مراتب ایمان، چگونگی و علل آن، آیات و روایت های زیادی در دست است که برای نمونه بنگرید به: انفال/ 3، فتح/ 5، برائت/ 124 و 125، مجادله / 12، احزاب/ 22، بقره/ 261، آل عمران/ 173، واقعه/ 10 _ 8، مدثر/ 31 و بحارالانوار 69/ 154، باب درجات الایمان و حقائقه و ص 175، باب السکینه و روح الایمان و زیادته و نقصانه.

روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری؛ و حقّانیّت فطرت

در مباحثی که پیرامون معرفت فطری مطرح می شود، گاهی به آیات و روایات استناد می گردد؛ چنانکه در پاره ای موارد نیز، سؤال و جواب های عقلی طرح می شود. و از همین جا این سؤال به میان می آید که: آیا بحث فطرت و معرفت فطری، مقوله ای عقلی است یا نقلی و اصولاً معیار صحت و حقانیت معرفت فطری چیست؟

در پاسخ باید گفت: معیار صحت فطرت نه عقل است و نه نقل. و معرفت فطری شناختی عقلی یا تعبدی نیست. بلکه این معرفت، شناختی وجدانی است که با عنایت خود خدا محقق می شود و در حین وجدان، انسان قلباً و با تمام وجودش خالق خود را می شناسد و حقانیت او را می یابد. و بدین سان حجت قلبی که مستحکم ترین دلایل است به منصه ظهور می رسد. انبیا و اولیای الهی و مبلغان دینی نیز از طریق تذکر و یادآوری، مخاطب خویش را به حالت وجدان نزدیک می کنند، ولی اصل وجدان و ظهور معرفت، صُنع خداست. و لذا این نوع وجدان و شناخت را نباید با هیچیک از علوم بشری مقایسه نمود.

به طور معمول(1) معرفت مفطور، هنگامی در اثر تذکر دیگران بروز می یابد که سه عامل زیر دست به دست هم دهند:

1- تذکر دهنده خود نسبت به آن معرفت غافل نباشد.

1- چون معرفت خدا به دست اوست، ممکن است با فقدان شرایط مذکور نیز انسان متوجه خدا شود، چنانکه در حالت های خاص نظیر گرفتاریهای سخت، آدمی علی رغم میل خود، به خدا متوجه می شود.

2- انسان در وضعیت روحی و اخلاقی مطلوب و مثبتی بوده و حجاب های اخلاقی در میان نباشد.

3- موانع ذهنی و فکری نیز سد راه نشود.

نقش انبیاء تأمین عامل اول است؛ غایت اخلاق ایجاد تعالی روحی و قلبی است، و احتجاج و جدال احسن، موانع فکری را از میان برمی دارد.

بنابراین، معرفت فطری نوعی وجدان قلبی است که برتر از تمام شناختهای بشری اعم از شناختهای عقلی و غیرعقلی است و حجیت خود را در درون خود دارد و برای اثبات حقانیت آن محتاج برهان خارجی نیستیم. البته چنانکه گفته شد اثبات خدا از راههای عقلی ممکن است، اما سخن بر سر این است که فطرت محتاج اثبات عقلی نیست، بلکه در مرحله ای فراتر، حقیقت را بر انسان مکشوف می سازد و رمز ایمان مؤمنان را باید در این ناحیه جست وجو کرده و دریافت.

با این همه، دست انسان در قبول معرفت باز است و لذا می تواند آن را نپذیرد و سپس در مرتبه ذهن به وسوسه بپردازد و این توانایی لازمه حریت و اختیار انسان است. و اختیار نیز به نوبه خود از آن رو است که دنیای کنونی گذرگاه امتحان و آزمایش الهی است.

و اما استناد و تمسک به ادله نقلی نیز جهات مختلفی دارد. از جمله اینکه آیات و روایات مهمترین مذکرات هستند و با بهترین شیوه قلب انسان را آماده تجلی معرفت خدا می سازند و یکی از وجوه اعجاز قرآن نیز همین است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره قرآن می فرمایند:

فَتَجَلّی لَهُمْ فی کِتابِهِ.(1)

خدای متعال در کتابش (قرآن) بر بندگان تجلی کرده است.

و در زیارت جامعه درباره معصومین (علیهم السلام) می خوانیم: اَلسَّلامُ عَلی مَحالِّ مَعْرِفَهِ الله... إلی اللهِ تَدْعُونَ وَ عَلَیْهِ تَدُلُّون.(2)

ص:110

1- نهج البلاغه، خطبه 147، ص 204.
2- عيون الاخبار الرضا (عليه السلام) 2/ 273 و 274.

جهت دیگر استناد به نقل این است که نشان دهیم مطالب گفته شده، برگرفته از اسلام بوده و بیانگر روش خداشناسی دینی و شیوه انبیای الهی در دعوت مردم به سوی خداست. اساساً هرگونه بحث، اعم از عقلی و نقلی و وجدانی، اگر بخواهد به دین نسبت داده شود باید بدون تحمیل و تأویل، به نصوص و ظواهر دینی مستند شود.(1)

دلیل دیگر استفاده از آیات و روایات در این کتاب، آن است که برخی مباحث نظیر وجود عوالم پیشین، در محدوده «غیوب» است و دست عقل و وجدان از اینگونه مباحث کوتاه است. همه مباحثی که در محدوده غیوب جای دارند، تعبدی هستند و معیار صحت آن ها نقل است.

خلاصه اینکه استناد به نقل را در سه محور می توان دسته بندی کرد:

الف- در مقام تبیین، مواضع و سخنان هر دین و مکتب باید مستند به ادله درونی باشد.

ب- در معارف اصولی و بنیادین معمولاً آیات و روایات جنبه تذکری دارند، اعم از اینکه در این موارد بتوان دلایل عقلی را نیز اقامه کرد یا نتوان این کار را انجام داد.

ج- در معارف تفصیلی، معمولاً نقل جنبه تعبدی دارد. البته اگر در محدوده غیوب باشیم، تعبد به نقل راه انحصاری است و الا می توان دلیل عقلی نیز ارائه کرد.

و اما طرح اشکالات عقلی و پاسخ گویی به آن ها و احتجاج و استدلال در زمینه فطرت نیز دلایل متعددی دارد. یکی از دلایل آن است که در مورد هر اشکال، باید با زبان همان اشکال پاسخ مناسب را فراهم نمود. ممکن است مطلبی فی نفسه عقلی نباشد، اما در معرض اشکالات عقلی قرار گیرد تا غیر ممکن بودن آن اثبات شود. در اینجا باید با احتجاج عقلی ممکن بودن آن مطلب را نشان داد و موانع ذهنی را برطرف

1- در مورد متشابهات نیز باید سکوت کرده و آن ها را به محکمات باز گردانید.

کرد. بسیاری از امور دینی از این قبیل است و شأن اصلی متکلم و دانشمند دینی در این موضع دفاع عقلانی از امور دینی است.(1)

همچنین گاهی مطلبی غیرعقلی تا حدی قابل تنزیل و ارجاع به رتبه ذهن و عقل است و می توان با زبان عقلی گزارشی از آن تهیه و ارائه نمود. چنانکه معرفت فطری را نیز همان گونه که دیدیم، می توان با بحث «خروج از حدّین» (تعطیل و تشبیه) بیان کرد. البته این مورد، گزارش عقل از یافت فطری است نه بحث استدلالی.

1- می توان کارهای متکلمان در دفاع از عقاید دینی را در 6 مرحله تقسیم و بیان کرد: «استنباط»، «توضیح»، «تنظیم»، «اثبات»، «رد شبهات وارد شده بر دین» و «رد عقاید و نظریات ضد دینی». در مرحله «استنباط»، عقاید دینی از منابع آن: قرآن، احادیث و عقل، استخراج می شود. در مقام «توضیح»، متکلم به ایضاح مفاهیم اعتقادی مانند «رؤیت خدا»، «وحدانیت خدا»، «شفاعت » و «غیبت» می پردازد. در مرحله بعد، مطالب دینی در قالب هایی که در علوم بشری رایج است وارد می شود. متکلم در این مرحله و مرحله قبل به دلیل ضرورتی که در احتجاج و دفاع از دین احساس می کند، معارف دینی را تنزل داده و آن ها را با زبان و نظم بشری توضیح می دهد. در قسمت «اثبات» مسائلی که قابل اثبات عقلی هستند به شیوه عقلی به اثبات می رسد و اگر فراتر از اثبات و فهم عقل باشند، معقولیت و مخالف نبودن آن ها با عقل، نشان داده می شود. این کار معمولاً به وسیله «رد شبهات» عقلی که نسبت به عقاید دینی طرح شده، انجام می پذیرد. مرحله آخر یعنی رد عقاید ضد دینی نیز مانند مرحله قبل غالباً به عنوان مقدمه ای برای نشان دادن معقولیت عقاید دینی و یا اثبات آن ها، انجام می پذیرد. لازم به ذکر است که متکلمان در مرحله «اثبات» با دو دسته مردم مواجه بودند: دسته اول غیر مسلمین بودند که در مواجه با آن ها عمدتاً از دلایل عقلی استفاده می شد و دسته دوم مسلمانان بودند که در مورد آن ها، اکثراً ادله نقلی به کار می رفت. بر اساس ملاحظات بالا بود که «کلام عقلی» و «کلام نقلی» متولد گشت. برای تفصیل در این مورد، بنگرید به کتاب روش شناسی علم اثر نگارنده.

معرفت عدل (معرفت عدل الهی)

اشاره

ص:113

1. عدل از مهم ترین اوصاف خداست، تا جایی که در کنار توحید که زیربنای جهان بینی اسلامی است، قرار گرفته و در کلام امامیه و نیز معتزله به عنوان یکی از اصول پنجگانه اعتقادی مطرح می شود. در احادیث نیز عدل در کنار توحید به عنوان یکی از پایه های دین مطرح شده است. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّینِ التَّوْحِیدُ وَ الْعَدْل»(1)

این نکته اهمیت فوق العاده عدل و نقش بنیادین آن را در منظومه معارف اسلامی نشان می دهد. بسیاری از عقاید اسلامی زیرمجموعه عدل الهی است، به طوری که بسیاری از آموزه های اعتقادی، حتی آموزه های بنیادی همچون نبوت و امامت و معاد و نیز آموزه های عملی و اخلاقی دین بدون قبول اصل عدل، قابل توجیه نخواهد بود.(2) از همین روست که سید مرتضی درباره ی اصول دین می گوید:

فمن أراد الاجمال اقتصر علی أصلین: التوحید و العدل. فالنبوهٔ و الامامهٔ الّتی هی واجبهٔ عندنا و من کبار الاصول، و هما داخلان فی أبواب العدل.(3)

2. مفهوم عدالت وقتی مطرح می شود که موجوداتی دارای علم و اختیار در تعامل با یکدیگر قرار گیرند، تعاملی که می تواند مثبت یا منفی تلقی شود. عدالت و در مقابل آن ظلم و جور، دو گونه تعامل مثبت و منفی است که در میان انسان ها مصداق پیدا می کند.

1- صدوق، معانی الاخبار، ص 11.
2- در متن کتاب این مطلب به اثبات خواهد رسید.
3- رسائل الشریف المرتضی 1: 166.

ادعای متکلّمان در بحث از عدل خدا این است که تعامل خدا با انسان ها از نوع عدالت است نه ظلم.

بیشتر مباحثی که در کتاب های کلامی درباره ی عدل الهی مطرح می شود مربوط به مصادیق عدل است. در واقع متکلمان در بحث عدل به شبهاتی پاسخ می دهند که درباره ی عدل الهی مطرح است. مباحثی از قبیل جبر و اختیار، قضا و قدر، شرور و سعادت و شقاوت، مطالبی هستند که براساس تقریری نادرست از آن ها، خداوند متّهم به ظلم می شود و متکلّم درصدد تصحیح این تقریر و عرضه تقریری هماهنگ با عدالت خداست.

جالب است بدانیم که در قرآن کریم 42 بار درباره ی عدالت خدا سخن رفته، که از این میان، 41 آیه ظلم را از خداوند نفی کرده و تنها در یک مورد کلام خدا با عنوان عدل توصیف شده است:

«وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً»(1)

«و کلام پروردگارت با صدق و عدل تمام و کامل شد»

شاید دلیل اصلی مطلب بالا این باشد که معمولاً در بحث از عدالت خدا مسئله اصلی پاسخ به شبهاتی است که ظلم را بر خدا اثبات می کنند. از این رو، خداوند در صدد ردّ این شبهات و در واقع ردّ اتهام ظلم از خود است.

دلیل دیگر می تواند این باشد که در بحث عدل الهی ردّ ظلم مهم است نه اثبات عدل، زیرا افعال خدا تنها از نوع عدالت نیست، بلکه اکثر آن ها از نوع فضل است و در طبقه فضل و احسان قرار می گیرد.(2)

3. تقسیم افعال به سه دسته عدل و ظلم و فضل که از آیات و احادیث استنباط شده و با مبانی عقلی هماهنگ است، زیربنای بسیاری از پاسخ های کتاب حاضر به شبهات مربوط به عدل خداست. برای مثال در مورد شبهه شرور، اکثر متکلمان از نظریه ی عوض استفاده می کنند و برآنند که شروری که نتیجه اعمال زشت انسان نیست توسط

1- انعام (6): 115.

2- برخی احتمال داده اند که ترک استعمال واژه عدل در مورد خداوند، به این جهت است که عدل در لغت عرب، گاه مفهوم شرک را می رساند. پیام قرآن 4: 403.

خداوند، جبران خواهد شد. فیلسوفان نیز اساساً جهان موجود را تنها جهان ممکن می دانند که به اقتضای ذات الهی از او صادر شده است. از این رو به طور پیشین معتقدند که: اوّلا شرور عدمی است، چون از خیر محض تنها خیر صادر می شود. ثانیاً حتی اگر شرور وجودی باشد، بهتر از جهان موجود، جهانی قابل تصور نیست. در نتیجه، جهان موجود در مجموع، جهانی خوب، بلکه بهترین جهان ممکن است.

در فصل نخست کتاب براساس تعریفی درباره ی عدل، افعال در سه طبقه ی عدل و ظلم و فضل قرار می گیرند. بر آن مبنا، در بحث از شرور خواهیم گفت که شرور، یا در طبقه ی عدل قرار می گیرند یا در طبقه ی فضل، و نیازی به طرح نظریه عوض نیست. همچنین خداوند می توانست جهان دیگری غیر از جهان موجود بیافریند که در آن، برخی شرور این جهان وجود نداشته باشد.

4. این کتاب می کوشد که مباحث مختلف عدل را براساس آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت وی (علیهم السلام) مطرح کند و نشان دهد که معارف کتاب و سنّت، عقلی ترین و وجدانی ترین دیدگاه ها در مباحث مربوط به عدل خداست.

نگارنده بر آن است که قرار دادن عقل در کنار وحی یا دین یا نقل، و در نتیجه تعابیری چون «عقل و وحی» و «عقل و دین» و «عقل و نقل» تعابیری نارساست و ممکن است مورد سوءبرداشت قرار گیرد، چرا که معارف دین معارفی عقلانی است و عقل، درستیِ بسیاری از این معارف را، قبل از بیان دین یا پس از آن درک می کند، عقل، تنها آن بخش از معارف دینی را درک نمی کند که تحت عنوان غیوب قرار می گیرند و امور تعبّدی نامیده می شوند. همین آموزه ها هم، از جهتی عقلی هستند، زیرا وقتی آدمی با عقل، خدا و پیامبر او را اثبات کرد، همان عقل حکم می کند که سخنان تعبّدی خدا و پیامبر درست است و باید آن ها را واقعی دانست و به آن ها معتقد شد. بنابراین پذیرش امور تعبّدی هم عقلی است.

اگر بخواهیم کمی مسامحه کنیم و نکته ی اخیر را کنار بگذاریم، می توانیم امور عقلی را در کنار امور تعبّدی قرار دهیم و معارف اعتقادی را به دو دسته معارف عقلی و معارف تعبّدی تقسیم کنیم، امّا باید به دو نکته در کنار این تقسیم توجه شود. نکته ی نخست آن که معارف عقلی شامل همه معارف غیر تعبّدیِ وحیانی و نقلی نیز می شود.

نکته ی دوم این است که آموزه های تعبّدی را عقل، مستقیماً درک نمی کند. امّا عقل چون حجیت و درستی سخن گوینده آن ها را اثبات کرده، عقلاً باید آن ها را پذیرفت.

5. قضاوت درباره ی کتاب حاضر را به خوانندگان و محققان ارجمند وا می گذارم و از آنان می خواهم تا پیشنهادها و انتقادهای خود را از طریق ناشر محترم در اختیار بنده قرار دهند تا مورد استفاده قرار گیرد. همچنین از همه ی کسانی که به نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده اند تشکر می کنم. از پدر و مادر و همسر و اساتید خویش و دوستانی که با مطالعه کتاب تذکرات سودمندی را ارائه کردند و نیز از ناشر محترم و دانشور که بدون تشویق ها و پیگیری های ایشان کار به سامان نمی رسید و نیز ویراستار محقق، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

ص:118

فصل اول: مفهوم عدل خدا

برای عدل در لغت و اصطلاح، معانی متعددی بیان شده است که به مهم ترین آن ها اشاره می کنیم:

1. رایج ترین معنای عدل _ که بیش از دیگر معانی به ذهن متبادر می شود و در مباحث مربوط به عدل، بیشتر همین معنی قصد می شود(1) _ مراعات حقوق افراد یا «اعطاء کل ذی حقٍ حقَّه» است. در مقابل این معنای عدل، ظلم و جور قرار دارد که به معنای پایمال کردن حقوق دیگران و تجاوز و تصرف در آن هاست. شیخ مفید می گوید:

«عدل، جزا دادن در مقابل عمل به مقدار استحقاق است و ظلم، منع حقوق می باشد. خدای متعال، عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و پاداش اعمال و جبران درد و رنج ها را ضمانت کرده است. البتّه جز این ها تفضل را نیز، از باب بخشش اضافی وعده داده است.»(2)

این معنا در جایی صادق است که حقی در میان باشد، آن هم حق تشریعی که با عقل عملی قابل درک است، نه حق تکوینی که مربوط به عقل نظری است. اگر از حق معنای دوم قصد شود، تعریف مذکور به تعریف برخی فیلسوفان باز می گردد که عدل را «رعایت استحقاق در افاضه ی وجود و دادن کمالات به اندازه ی استعداد ماهیت و عین ثابت» می دانند.(3)

1- بنگرید به: مکارم شیرازی، اصول عقاید: 82.
2- مفید، تصحیح الاعتقاد: 83، بنگرید به: ترتیب کتاب العین 2: 1154، لسان العرب 9: 83.
3- بنگرید به: مطهری، عدل الهی: 50، سبزواری، شرح الاسماء: 172.

بر اساس تعریف اول، اگر حقی در میان باشد و شخص، آن حق را رعایت کند، عدل تحقّق یافته است و اگر حق مراعات نشود ظلم واقع شده است. امّا اگر حقی در میان نباشد و با وجود این، شخص خیری به دیگری برساند، در این جا جود و فضل، تحقّق یافته است. براساس این تعریف، افعال، تحت سه عنوان عدل و ظلم و فضل قرار می گیرند.

تقسیم افعال به سه قسم، تقسیمی عقلی است که دایر مدار بین نفی و اثبات است، زیرا در تعامل دو نفر با هم یا حقّی در میان هست و یا چنین نیست. در صورت نخست که شخص حقّی بر دیگری دارد، یا حقّ او ادا می شود که این کار، عدل نامیده می شود و یا حق او ادا نمی شود که در این صورت، ظلم تحقّق یافته است. در صورت دوم نیز یا شخصی که حقّی به گردنش نیست، به دیگری خیری می رساند یا چنین نمی کند. در صورت اوّل فضل و احسان تحقّق یافته است و در صورت دوم عدالت. براساس این تقسیم عقلی، افعال به چهار قسم تقسیم می شوند که دو قسم آن تحت عدل، یک قسم تحت ظلم و یک قسم دیگر تحت فضل قرار می گیرد.

تقسیم سه گانه ی افعال، گذشته از عقلی بودن، مبنای قرآنی و حدیثی نیز دارد. در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّ اللهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاحْسَانِ»(1)

«خداوند به عدل و احسان امر می کند.»

در این آیه افعال مثبت و مورد امر الهی به دو قسم عدل و احسان تقسیم شده است. مقصود از احسان تفضّل است، چنان که در احادیث به این مطلب تصریح شده است.(2)

«اِلهی إِنْ عَفَوْتَ فَبِفَضْلِکَ، وَ إِنْ عَذَّبْتَ فَبِعَدْلِکَ.»(3)

«خدایا! اگر ببخشی، با فضل خود عمل کرده ای، و اگر کیفر دهی با عدل خود عمل کرده ای.»

1- النحل: 90.
2- نهج البلاغه: حکمت 231.

3- البلد الامين: 317.

«اَلّلهُمَّ فَصَلِّ عَلی مُحَمَدٍ وَ آلِهِ، وَ احْمِلْنی بِکَرَمِکَ عَلَی التَّفَضُّلِ، وَ لاتَحْمِلْنی بِعَدْلِکَ عَلَی الْاسْتِحْقاقِ.»(1)

«خدایا! بر محمّد و آل او درود فرست و با کرم خود با من به فضل رفتار کن، و با عدل خود با من به استحقاق رفتار مکن.»

در برخی احادیث تصریح شده که عدل برای اقامه ی حق است:

«إنَّ الْعَدْلِ میزانُ اللهِ سُبحانَهُ، الَّذی وَضَعَهُ فِی الْخَلقِ وَ نَصَبَهُ لِاِقامَهِ الْحَقِّ»(2)

«عدل، ترازوی خدای سبحان است که در میان آفریدگان نهاده و برای برپایی حق، آن را نصب کرده است.»

«اَعدَلُ الخَلقِ أقضاهُم بِالحَقِّ.»(3)

«عادل ترین آفریدگان کسی است که بیش از همه به حق حکم می کند.»

بدین سان معنای رایج عدل در عرف عام و نیز آیات و احادیث، معنای مذکور است، هر چند ممکن است گاهی به معنایی عام تر به کار رود.

2. معنای دیگر عدل «وضع کلّ شیء فی موضعه» است. شهید مطهری با عنوان موزون بودن و تناسب و تعادل از این تعریف یاد کرده اند.(4) این معنا، عام ترین معنای عدل است و تمام صفات فعلی خدا را شامل می شود، خواه صفاتی که به جنبه ی تکوینی و وجودی مثل خالق و حکیم اشاره دارد، خواه صفاتی که به جنبه ی ارزشی و اخلاقی دلالت می کند، مثل صادق و کریم.

یکی از اشکالات تعریف بالا این است که براساس آن، افعال به دو قسم عادلانه و ظالمانه تقسیم می شود و جایی برای فضل و احسان باقی نمی ماند. زیرا اگر فعل در موضع خود باشد، عدل خواهد بود و اگر در موضع خود نباشد ظلم خواهد بود. برای مثال اگر شخص میز کارش را در جای مناسبی از اتاق قرار دهد یا آن را در جای مناسب سفره قرار دهد که دست همه به آن برسد، عملش مصداق عدل خواهد بود،

1- صحیفه سجادیه: 58، دعاء 13.
2- غرر الحکم: ح 3464.
3- همان: ح 3014
4- عدل الهی: 46.

و گرنه غیرعادلانه و ظالمانه خواهدبود. در حالی که قبلاً گفته شد که از لحاظ عقلی و با نظر به متون اسلامی فعل به سه قسم تقسیم می شود.

اشکال دیگر تعریف یاد شده، این است که عدل و ظلم به جنبه ی تشریعی و ارزشی افعال اشاره دارد و مردم کسی را که آب را در جای مناسب سفره قرار ندهد، ظالم نمی شناسند، بلکه فعل او را غیر حکیمانه می دانند. در واقع این تعریف، تعریف حکمت است نه عدل.

شهید مطهری در نقد این تعریف و نارسا بودن آن برای اثبات عدل الهی می نویسد:

«بحث عدل به معنای تناسب، در مقابل بی تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است. ولی بحث عدل، در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزا از اجزاء دیگر است. در عدل به مفهوم اوّل، مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم مسئله حق فرد مطرح است. لهذا اشکال کننده برمی گردد و می گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم، ولی می گویم رعایت این تناسب خواه ناخواه مستلزم برخی تبعیض ها می گردد، آن تبعیض ها از نظر کل رواست و از نظر جزء نارواست.»(1)

البته باید به این نکته توجه داشت که عدالت به معنای «دادن حق هر کس به خودش»، مصداقی از حکمت و قرار دادن هر چیز در جای خودش است. و جای مناسب حق این است که آن را به دارنده ی حق بدهیم. از امام علی (علیه السلام) درباره ی جود و عدل نقل شده که فرمودند: «العدلُ یَضَعُ الأُمورَ مَواضِعَها، وَ الجودُ یُخرِجُها مِن جَهَتِها»(2). این حدیث، ناظر به همین مطلب است. در این حدیث امام علی (علیه السلام) در مورد سیاست و تدبیر عمومی، عدالت را بهتر از جود می دانند، هر چند ممکن است در مسائل شخصی جود بهتر از عدل باشد. عدل، بهتر است. زیرا که هر چیزی را در جای خود می گذارد و حاکم بر اساس حقوق افراد جامعه با آن ها تعامل می کند، در حالی که در جود، ملاک و محور، حقوق افراد نیست. و از آن جا که بیت المال محدود است و همه ی افراد جامعه در آن سهم دارند، تقسیم آن باید بر اساس حقوقی انجام پذیرد که قانون

1- عدل الهی: 47.

2- شرح جمل العلم و العمل: 83.

مشخص می کند و بدون چنین میزانی، که به هرج و مرج و در نهایت، تبعیض و تضییع حقوق برخی افراد جامعه می انجامد.

بنابراین یکی از ویژگی های عدالت این است که هر چیز را در جای خود قرار می دهد، نه این که تعریف عدالت، قرار دادن هر چیز در جای خود باشد. اگر مقصود حضرت تعریف عدل بود، باید می فرمودند: «العدلُ وَضعُ الاُمورِ مَواضِعَها».

3. متکلمان امامیه و نیز معتزله، معنایی گسترده تر از معنای اول ولی خاص تر از معنای دوم را برای عدل الهی اصطلاح کرده اند. آنان صفت عدل را جامع ترین صفت فعلی ارزشی در نظر می گیرند که همه ی صفات ارزشی و مثبت را شامل می شود. سید مرتضی می گوید: سخن درباره ی عدل، سخن درباره ی تنزیه خداوند از ارتکاب کار زشت و ترک کار واجب است.(1) شیخ طوسی می نویسد: سخن در عدل، سخن در این است که همه ی کارهای خدا نیکوست.(2) قاضی عبدالجبار معتزلی پس از آن که عدل را در لغت به معنای «توفیر حق الغیر و استیفاء الحق منه» (یعنی همان معنای اوّل) می داند، در ادامه می گوید:

«و امّا فی الاصطلاح، فإذا قیل أنّه تعالی عدل، فالمراد به أنّ أفعاله کلّها حسنهٔ و انّه لایفعل القبیح و لایخلّ بما هو واجب علیه.»(3)

در این اصطلاح، افعال به دو قسم مثبت و منفی یا حَسَن و قبیح تقسیم می شود و قسم اوّل عادلانه و قسم دوم ظالمانه در نظر گرفته می شود. براساس این اصطلاح، عدل، شامل عدل به معنای اوّل و فضل می گردد.

به نظر می رسد متکلمان در این اصطلاح درصدد تعریف عدل و ظلم نیستند، بلکه مقصود آن ها انعقاد فصلی در کتاب های کلامی بوده است که در آن نسبت دادن کارهای قبیح و ظالمانه به خداوند، همچون مجبور کردن انسان ها، تکلیف بما لایطاق و قضا و قدر جبری، مورد نقد و ردّ قرار گیرد. جالب این جاست که در کتاب های متقدم کلامی،

1- شرح جمل العلم و العمل: 83.
2- تمهید الاصول: 97.

3- شرح الاصول الخمسه: 131.

این فصل تحت عنوان «فی افعاله»(1) قرار می گرفت و بعدها به جای این واژه، واژه ی عدل نهاده شد.

دو حدیث درباره ی عدل وجود دارد که به نظر می رسد بیانگر تعریف متکلمان است. در یکی از این احادیث نقل شده است که وقتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی معنی توحید و عدل پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود:

«التّوحیدُ ألّا تَتَوَهَّمَهُ و العدلُ ألّا تَتَّهِمَه.»(2)

توضیح قسمت اول حدیث در بحث از توحید گذشت. در قسمت دوم حدیث، عدل به معنای متهم نکردن خدا به افعال قبیح و زشت معرفی شده است. در حدیث دیگر امام صادق (علیه السلام) توحید و عدل را اساس دین شناساندند، سپس فرمودند:

«وَ اَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لا تَنْسِبَ إلی خالِقِکَ ما لامَکَ عَلَیه».(3)

در این حدیث نیز عدل به این معناست که افعالی را که آدمی با انجام آن ها مورد ملامت قرار می گیرد، به خدا نسبت ندهیم. این افعال همان افعال قبیح هستند. بنابراین عدل، نسبت ندادن فعل قبیح به خداست.

این تعریف با تعریف رایج عدل یعنی تجاوز نکردن به حقوق دیگران سازگار است. توضیح این مطلب در بحث ارتباط عدل با اختیار انسان خواهد آمد.

4. برخی فیلسوفان عدل الهی را به این صورت تعریف می کنند: «رعایت استحقاق ها در افاضه ی وجود، و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکانِ وجود یا کمالِ وجود دارد.»(4)

در این تعریف، عدل الهی به عنوان صفتی تکوینی معرّفی شده که ناظر به نحوه ی خلقت جهان است نه به عنوان صفتی ارزشی. در نظر برخی، عدل الهی به عنوان صفتی ارزشی است، چرا که آنان حسن و قبح عقلی را به عنوان ملاکی برای ارزش داوری درباره ی افعال انسان می دانند نه خداوند. شهید مطهری در این باره می گوید:

1- بنگرید به: کشف المراد: ص 302.
2- نهج البلاغه: حکمت 470.
3- معانی الأخبار: 11.
4- عدل الهی: 50.

«حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می شمارند، اما محدوده ی این مفاهیم را حوزه ی زندگی بشری می دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریائی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند و افعالِ ذات باری را با این معیارها و مقیاس ها که صددرصد بشری است نمی توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده ی الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را.»(1)

اشکال تعریف مذکور و مبنای آن _ یعنی انکار حسن و قبح عقلی در افعال خدا _ این است که قاعده ی حسن و قبح، قاعده ای عقلی است و قاعده ی عقلی تخصیص بردار نیست. اگر به فرض محال، خداوند تکلیف بمالا یطاق کند، عقل، این کار را ظالمانه و قبیح می داند. در نتیجه، از آن جا که عقل، صفت عدالت را برای خدا اثبات می کند، صدور تکلیف بمالا یطاق از خداوند را محال خواهد دانست.

5. به عقیده ی متکلمان اشعری مذهب، هر فعلی که خداوند انجام دهد همان عدل است. فخر رازی می نویسد:

«مشایخ ما گفته اند: عدل الهی این است که خدا می تواند هر چه بخواهد انجام دهد و حکمتش درباره ی بندگان جاری می شود.»(2)

عبدالقاهر بغدادی می گوید:

«برخی از اصحاب ما اشاعره معتقدند عدل الهی همان افعالی است که خداوند انجام می دهد. به نظر آنان، عدل در مورد افعال انسان ها، اعمالی است که بر طبق دستور خدا باشد یا با نهی تطبیق نکند، و ظلم و جور عملی است که با نهی خدا موافقت دارد.»(3)

بنابراین _ به نظر آنان _ صفت عدل، از افعال و دستورات خدا انتزاع می شود، و هر کاری که خدا انجام دهد یا بدان امر کند عدل است. بر این اساس، عدل میزان و ملاکی برای قضاوت درباره ی افعال خدا نیست و براساس عدل نمی توان حکم کرد که چون

1- همان: 43.
2- شرح اسماء الله الحسنی: 245.
3- اصول الدین: 131.

فعل خاصی مثل تکلیف بما لا یطاق، ظلم است، خدا آن کار را انجام نخواهد داد، بلکه باید ببینیم خدا چه کارهایی انجام می دهد تا پس از آن حکم کنیم که عدل چیست.

این تفسیر از عدل، بی خاصیت کردن بحث عدل و در واقع انکار آن است. از همین رو مخالفان اشاعره یعنی امامیه و معتزله، عدلیه نام گرفتند.

دلیل چنین تفسیری از عدل، انکار حسن و قبح عقلی است. زیرا تنها براساس حسن و قبح عقلی است، که عقل حکم می کند که برخی افعال، حَسَن و عادلانه است و برخی افعال، قبیح و ظالمانه. از آن جا که حسن و قبح عقلی، امری وجدانی است، نظریه اشاعره غیرقابل قبول است. ارتباط عدل با حسن و قبح عقلی در ادامه، بحث خواهد شد.

گاه اشاعره استدلالی نیز برای نظریه خود مطرح کرده اند، به این صورت که ظلم به معنای تصرف در ملک دیگران است و چون همه ی موجودات ملک خدایند، پس هر کاری خدا انجام دهد، تصرف در ملک خویش بوده و عین عدل است.

فخر رازی می نویسد:

«ظلم یعنی تصرف در ملک غیر.»(1)

و شهرستانی می گوید:

«به عقیده ی اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است، به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرّف می کند و هر چه بخواهد انجام می دهد. بنابراین، عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش، و این همان تصرف در ملک براساس مشیت و علم است، ظلم برخلاف این مطلب است. پس درباره ی خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی رود.»(2)

این استدلال نیز براساس حسن و قبح عقلی نادرست است، زیرا هر چند جهان ملک خداست، امّا کارهایی مثل تکلیف بما لا یطاق و مجبور کردن انسان ها و مجازات آن ها، خواه در ملک خود، خواه در ملک غیر، عقلاً قبیح و ظلم است.

1- القضا و القدر: 27.
2- الملل و النحل 1: 42.

خلاصه ی فصل اوّل

در این فصل، به تعریف های مختلف عدل، اشاره شد:

1- مراعات حقوق افراد

2- قرار دادن هر شیء در جایگاه خود آن

3- نیکو دانستن افعال الهی

4- رعایت استحقاق در افاضه ی وجود

5- عدل یعنی هر کاری که خدا انجام دهد.

پس از نقد و بررسی این تعاریف، به این جا رسیدیم که افعال به سه نوع تقسیم می شود: ظلم، عدل و فضل. از این میان، احکام الهی در طبقه ی عدل یا فضل قرار می گیرند.

از میان تعاریف بالا تعریف اوّل، هم با این تقسیم سازگار است و هم با اصل حسن و قبح عقلی.

ص:127

فصل دوم: حُسن و قُبح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا

وقتی سخن از عادلانه و یا ظالمانه بودن عملی می کنیم، در واقع به ذات فعل، صفتی را نسبت می دهیم. این مطلب فرع بر این است که ذات افعال، قطع نظر از قرارداد و اعتبار، دارای صفت نیکوی عدل یا صفت زشت ظلم باشد و از سوی دیگر عقل انسان نیز بتواند این صفات ذاتی را درک کند. این مطلب همان است که تحت عنوان حسن و قبح عقلی، مطرح می شود. بدین سان، اعتقاد به حسن و قبح عقلی پایه ی اعتقاد به عدل الهی است.

در مقابل این دیدگاه، متکلمان اشعری قرار دارند که به حسن و قبح شرعی معتقدند. آن ها نه تنها عقل را عاجز از درک حسن و قبح می دانند، بلکه اصولاً حسن و قبح واقعی افعال را انکار می کنند. نویسنده ی کتاب شرح مواقف در این مورد می نویسد: «در نزد ما [اشاعره] قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حَسَن آن است که از آن نهی نشده باشد، مثل واجب و مستحب و مباح و مانند فعل خدا که همیشه حسن است. وی در توضیح محل نزاع برای حسن و قبح، سه معنا ذکر می کند:

1. کمال و نقص. هنگامی که گفته می شود: «علم حسن است» و «جهل قبیح است»، حسن و قبح به همین معنا مراد است. اختلافی نیست که این معنا از حسن و قبح برای صفات، فی نفسه ثابت است و عقل آن را درک می کند و ارتباطی به شرع ندارد.

2. ملایم و منافر بودن با غرض. در این معنا هر آنچه با غرض و مقصود موافق باشد، حَسَن است و هر چه با غرض مخالف باشد قبیح است و هر چه این گونه نباشد

نه حسن است و نه قبیح. از این دو معنا گاهی به «مصلحت» و «مفسده» نیز تعبیر می شود. در این معنا نیز حسن و قبح، امری عقلی است و بسته به اغراض و اعتبارات تغییر می یابد؛ مثلاً کشته شدن کسی در نظر دشمنان او مصلحت است و موافق غرض آن ها، امّا نسبت به دوستانش مفسده است. بنابراین، حسن و قبح به این معنا، امری اضافی و نسبی است، نه حقیقی.

3. استحقاق مدح و ذم. آنچه میان متکلمان موجب اختلاف شده است، در واقع همین معنای سوم است.(1)

بنابراین اختلاف عدلیه با اشاعره در بحث حسن و قبح، در این جاست که آیا افعال با قطع نظر از امر و نهی خدا، به گونه ای هستند که انجام دهنده ی آن ها مستحق مدح یا ذم باشد و عقل این استحقاق را درک بکند و فاعل فعلی را شایسته ی پاداش و فاعل فعل دیگر را شایسته ی کیفر بداند؟ پاسخ عدلیه به این پرسش ها مثبت است و پاسخ اشاعره، منفی.

مهم ترین دلیل عدلیه در مورد اثبات حسن و قبح عقلی، وجدان است. با رجوع به وجدان خویش درمی یابیم که اگر دستورات شریعت را کنار بگذاریم، باز درمی یابیم که ظلم و ناسپاسی بد است و عدل و سپاس خوب است. به این معنا که وقتی با انجام دهنده ی ظلم مواجه می شویم، او را مستحق مذمت و کیفر می دانیم. در واقع حسن و قبح عقلی امری بدیهی و ضروری و بی نیاز از اثبات است و با رجوع به وجدان و عقل، مطلب به روشنی ادراک می شود.

دیگر دلیل عدلیه این است که اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، شریعت قابل اثبات نیست تا به حسن و قبح شرعی معتقد شویم، چرا که عقل، براساس حسن و قبح عقلی حکم می کند که باید تسلیم خدا شویم و از شریعت پیامبر خدا پیروی کنیم. و اگر چنین ادراک یا حکمی وجود نداشته باشد اصل دین و شریعت نیز ثابت نمی شود. بنابراین اگر حسن قبح عقلی نباشد؛ حسن و قبح شرعی نیز منتفی می شود.(2)

1- شرح المواقف 8: 181-184.
2- کشف المراد: 418.

پیش فرض بسیاری از آیات قرآن، حسن و قبح عقلی است. برای مثال به چند آیه زیر توجه کنیم:

«هَلْ جَزَآءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسانُ»(1)

آیه بالا با استفهام تقریری است، می پرسد که «آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است؟» خداوند پاسخ این سؤال را به وجدان مخاطبان وا می گذارد اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، این پرسش بی وجه خواهد بود، زیرا مخاطبان در پاسخ خواهند گفت: ما نمی دانیم. در آیه ی دیگر آمده است:

«إِنَّ اللهَ یَأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسانِ»(2)

در این آیه خداوند به عدل و نیکی امر می کند. فرض آیه این است که مخاطبان، قطع نظر از شرع، معنای عدل و نیکی را می فهمند. و از این رو به عدل و احسانی که مردم می فهمند، امر می کند. خداوند در آیه ای دیگر می فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِکَ الَّذِینَ هَداهُمُ اللهُ وَ أُولئِکَ هُم أُولُوا الأَلْبابِ»(3)

در آیه ی بالا خدای متعال، به کسانی که سخنان مختلف را می شنوند و بهترین آن ها را انتخاب می کنند، بشارت می دهد و این افراد را صاحبان عقل معرفی می کند. براساس این آیه، عقل انسان می تواند سخنان مختلف را بررسی کند و بهترین سخنان را برگزیند. و این کار عقل، مورد تأیید و تأکید خداوند است. همچنین در آیه دیگر آمده است:

«وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلی الَّذِینَ لایَعْقِلُونَ»(4)

براساس این آیه کسانی که از عقل استفاده نمی کنند، به ناپاکی دچار می شوند و در مقابل، استفاده کنندگان از عقل، افراد پاکی خواهند بود. در کتاب های لغت، رجس به معنای نجاست ظاهری و باطنی آمده است. ابن اثیر می گوید:

1- الرحمان: 60.

2- النحل: 90.
3- الزمر: 17 و 18.
4- يونس: 100.

الرجس: القَذَر، و قد يُعَبَّرُ به عن الحرامِ و الفعلِ القبيحِ، و العذابِ، و اللعنةِ، و الكفر.(1)

در این آیه مقصود از رجس، ناپاکی معنوی یعنی افعال قبیح است. عقل انسان قبح کارهای بد را به انسان نشان می دهد و آدمی را از عمل به این کارها باز می دارد. از این رو، علم به اقتضای عقل، آدمی را به پاکی رهنمون می سازد و استفاده نکردن از عقل باعث ارتکاب کارهای زشت می گردد که در رأس آن ها، کفر به خدا و نافرمانی از اوست.

«وَ إِذا نادَیْتُم إِلی الصَّلاةِ اتَّخَذُوها هُزُواً وَ لَعِباً،ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لایَعْقِلُونَ»(2)

«هنگامی که به نماز فرا می خوانید، [کافران] آن را به مسخره و بازی می گیرند، این به خاطر آن است که آن ها گروهی هستند که تعقّل نمی کنند.»

این آیه، لازمه استفاده نکردن از عقل و گوش ندادن به راهنمایی و فرمان آن را با بحث ترک عبادت خدا و حتی مسخره کردن آن معرفی می کند. در نتیجه، استفاده از عقل و پیروی از راهنمایی آن باعث عبادت خدا خواهد بود. اگر عقل، خوبیِ عبادت خدا را درک نمی کرد، چگونه می توانست انسان را به آن رهنمون سازد؟ درست است که نوع عبادت را خداوند مشخص می کند، امّا این عقل است که براساس درک حسن و قبح، اطاعت از انواع عباداتی را که دین مشخص کرده، واجب می داند. در نتیجه، استفاده از عقل باعث اطاعت از دستورات دین و انجام عبادات آن می گردد.

آیه زیر، یکی از اوصاف صاحبان خرد را، وفای به عهد الهی و پیمان نشکستن می داند:

«الَّذِینَ یُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَ لا یَنقُضُونَ المِیثاقَ»(3)

براساس این آیه، عقل انسان می فهمد که باید به عهد و پیمان وفا کرد و ترک آن کاری ناپسند و مورد نکوهش است. لذا آیه شریفه در مقام مدح کسانی که از عقل خویش بهره می گیرند، آن ها را عمل کنندگان به عهد و پیمان معرفی می کند.

1- النهايۀ 2: 200.
2- المائدۀ: 58.
3- الرعد: 20.

با دقّت در آیاتی که در مورد تعقل در قرآن ذکر شده است، روشن خواهد شد که بسیاری از آن ها بر حسن و قبح عقلی دلالت می کنند. در اینجا به همین مقدار اکتفا می شود.

احادیث فراوانی درباره ی حسن و قبح عقلی و اعتبار آن در احادیث وجود دارد که به چند حدیث اشاره می شود.

امام صادق (علیه السلام) در مورد عقل می فرماید:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِی لَا یُنْتَفَعُ بِشَیْ ءٍ إِلَّا بِهِ، الْعَقْلُ الَّذِی جَعَلَهُ اللهُ زِینَةً لِخَلْقِهِ وَ نُوراً لَهُم. فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِیحِ.»(1)

در این حدیث، عقل، آغاز و نیرو و آبادانی همه کارها و روشنایی انسان ها و وسیله ی شناخت آفریدگار، و نیز ابزار شناخت کارهای خوب و بد معرفی شده است.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد عقل می فرماید:

«یَقَعُ فِی قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نَورٌ، فَیَفْهَمُ الْفَرِیضَةَ وَ السُّنَّةَ وَ الجَیِّدَ وَ الرَّدِیءَ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِی الْقَلْبِ کَمَثَلِ السِّرَاجِ فِی وَسَطِ الْبَیْتِ.»(2)

این حدیث، عقل را مانند نوری روشن گر می داند و متعلق روشن گری عقل را فریضه و سنت و خوب و زشت معرفی می کند. فریضه یعنی افعالی که عقل آن ها را واجب می داند که مهم تر از همه عمل به عدل و ترک ظلم است. سنت یعنی افعالی که عقل آن ها را نیکو می داند، خواه به حدّ وجوب برسد و خواه نرسد. مقصود از جیّد و ردی، هر نوع خوبی و بدی است، خواه در افعال و خواه در اعیان.

از احادیث مشهور در مورد عقل، حدیث جنود عقل و جهل است.(3) این حدیث هر یک از عقل و جهل را دارای 75 سرباز و سپاهی دانسته است. اکثر سپاهیان عقل، فضایل اخلاقی است همچون عدل، شکر، توکّل، عفّت، زهد، تواضع، حلم، صبر، وفاء،

1- اصول کافی 1: 29.
2- علل الشرایع: 98.
3- اصول کافی 1: 21.

صدق، امانت و مدارات. اکثر سپاهیان جهل، رذایل اخلاقی است که در مقابل فضایل اخلاقی قرار می گیرد. تشبیه این فضایل و رذایل به سپاهی، بیانگر این است که عقل همچون فرمانده است که سپاهیان را جمع می کند و آن ها را به کار می گیرد و به سوی دشمن حرکت می دهد. از سوی دیگر، سپاهیان نیز یار و یاور فرمانده هستند. یعنی از یک سو عقل، منشأ فهم فضایل اخلاقی و فرمان به آن هاست. اما از سوی دیگر، علم به این فضایل، باعث تقویت نور عقل و گسترش راهنمایی آن می گردد.

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تصریح شده که منشأ بسیاری از کارهای خوب، عقل است:

«فَتَشَعَّبَ مِنَ الْعَقْلِ الْحِلْمُ وَ مِنَ الْحِلْمِ الْعِلْمُ وَ مِنَ الْعِلْمِ الرُّشْدُ وَ مِنَ الرُّشْدِ الْعَفَافُ وَ مِنَ الْعَفَافِ الصِّيَانَةُ وَ مِنَ الصِّيَانَةِ الْحَيَاءُ وَ مِنَ الْحَيَاءِ الرَّزَانَةُ وَ مِنَ الرَّزَانَةِ الْمُدَاوَمَةُ عَلَى الْخَيْرِ وَ مِنَ الْمُدَاوَمةِ عَلَى الْخَيْرِ كَرَاهِيَةُ الشَّرِّ وَ مِنْ كَرَاهِيَةِ الشَّرِّ طَاعَةُ النَّاصِحِ»(1)

«از خرد، بردباری سرچشمه می گیرد؛ از بردباری دانش؛ از دانش رشد؛ از رشد، پاک دامنی؛ از پاک دامنی، امنیّت؛ از امنیّت آزرم؛ از آزرم، متانت؛ از متانت، مداومت بر خوبی ها؛ از مداومت بر خوبی ها پرهیز از بدی و از پرهیز از بدی، پیروی از خیرخواهان.»

احادیث فراوانی وجود دارد که در آن ها عقل منشأ اعمال نیک ذکر شده است. این احادیث بر این مطلب دلالت دارند که عقل با نشان دادن خوبی اعمال و راهنمایی انسان به سوی این اعمال، مقدمه اعمال خوب انسان را فراهم می کند. البته انسان براساس اختیار خویش می تواند از راهنمایی عقل پیروی کند و می تواند برخلاف این راهنمایی نیز عمل کند. امّا تنها در صورت اوّل، از عقل خود بهره برده و در نتیجه در قرآن و احادیث، اهل تعقّل شمرده می شود. به جهت کثرت احادیث، از ذکر آن ها خودداری می شود و علاقمندان را به کتاب های حدیثی ارجاع می دهیم.(2)

1- تحف العقول: 15، بحارالأنوار 1: 117.
2- بنگرید به جلد اوّل دانشنامه عقاید اسلامی، به خصوص صفحات 255 تا 449. همچنین جلد اوّل بحارالأنوار و جلد اوّل اصول کافی.

خلاصه ی فصل دوم

متکلّمان اشعری، حُسن و قبح عقلی را انکار می کنند. در برابر آن ها، عدلیه، به این اصل عقیده دارند. دلیل عدلیه بر این اصل عقل و وجدان است. آیات و احادیث نیز، با بیان ویژگی های عقل، اعتبار حُسن و قبح عقلی را نشان داده اند. براساس احادیث، عقل، نوری است که خداوند در دل می افکند و به کمک آن، امور خوب از بد شناخته می شود. حدیث جنود عقل و جهل نیز در این راستا قابل توجّه است.

لازمه ی حسن و قبح عقلی این است که برخی افعال ذاتاً زشت و قبیح است و برخی ذاتاً نیکو و حسن. و نیز عقل قادر است این زشت و نیکو بودن را در برخی موارد درک کند که از جمله ی آن ها ظلم و عدل است. بنابراین ظلم عقلاً زشت و قبیح است و عدل، نیکو و حَسَن. از سوی دیگر لازمه ی آموزه ی توحید این است که خداوند، کمال مطلق است و هیچ نقص و زشتی در او راه ندارد. با ضمیمه کردن این دو مطلب، نتیجه این خواهد بود که خدای سبحان _ که کمال مطلق است _ مرتکب ظلم نخواهد شد، چرا که عین نقص و زشتی است.

متکلمان بر منتفی بودن فعل قبیح _ از جمله ظلم _ از خدا دلیلی می آورند. آن ها می گویند: مبدأ ارتکاب افعال قبیح، یا جهل نسبت به این افعال است یا نیازمندی به آن ها. در حالی که از صفات اثبات شده ی خدا علم مطلق و غنای مطلق است. پس خداوند، مرتکب افعال قبیح _ از جمله ظلم _ نخواهد شد. خواجه نصیر طوسی می گوید:

و استغناؤُه و علمُه یدلانِ علی انتفاءِ القبحِ عن أفعالهِ تعالی.(1)

این دلیل را می توان توضیح دلیل اول دانست. زیرا در دلیل اول فعل قبیح ناشی از نقص فاعل دانسته شد و در این دلیل، مصداق این نقص، جهل و نیازمندی معرفی شد.

امام صادق (علیه السلام) و نیز امام سجاد (علیه السلام) در یکی از دعاهایشان به خداوند عرض می کنند:

1- کشف المراد: 305. بنگرید: سیوری، شرح باب حادی عشر: 28.

«قَدْ عَلِمْتُ یَا إِلَهِی أَنَّهُ لَیْسَ فِی حُکْمِکَ ظُلْمٌ وَ لَا فِی نَقِمَتِکَ عَجَلَهٌ، وَ إِنَّمَا یَعْجَلُ مَنْ یَخَافُ الْفَوْتَ، وَ یَحْتَاجُ إِلَی الظُّلْمِ الضَّعِیفُ. وَ قَدْ تَعَالَیْتَ یَا إِلَهِی عَنْ ذَلِکَ عُلُوّاً کَبِیراً»(1)

«ای خدا! دانستم که در فرمان تو ستم وجود ندارد و شتابی در نقمت تو نیست، چرا که کسی در نقمت، شتاب می کند که از فقدان امکان، هراسان باشد و کسی به ستم نیاز دارد که ضعیف باشد. در حالی که ای خدا تو از این امور، تعالیِ سترگی داری.»

براساس این دعا موجود ضعیف نیازمند ظلم است، در حالی که خداوند ضعیف نیست، پس مرتکب ظلم نخواهد شد. اگر مقصود از ضعف نقص باشد، دلیل اوّل تقریر این حدیث خواهد بود. و اگر مقصود از ضعف، جهل و نیازمندی باشد دلیل دوم تقریر این حدیث خواهد بود. به هر حال این حدیث و نیز دلیل اول و دوم، تعابیر مختلفی از یک برهان هستند.

متکلمان دلیل دیگری در مورد نفی فعل قبیح از خدا اقامه کرده اند. به عقیده ی آ ن ها، اگر نسبت دادن فعل قبیح به خداوند جایز باشد، به سخنان خدا و وعده و وعید او اطمینانی نخواهد بود و ممکن است اعجاز را به فرد دروغگو بدهد. در نتیجه، نبوت و معاد قابل اثبات نخواهد بود. در حالی که این نتایج باطلند.(2)

این دلیل تنها در برابر کسانی همچون اهل الحدیث(3) و اشاعره کاربرد دارد که نبوت و معاد را قبول دارند، امّا منکر امتناع صدور قبیح عقلی از خدا هستند. اما برای کسانی که تنها به توحید معتقدند و هنوز نوبت را نپذیرفته اند، فایده ای ندارد.

یکی دیگر از دلایل عدل خدا، صفت حکمت است. صفت حکمت در مورد خدا، در جای خود ثابت و روشن شده که کارهای خدا محکم و متقن است و او هر چیزی را در جای خویش قرار می دهد. لازمه ی این مطلب اثبات عدل است، چرا که عدل _ به این معنا که حق به حق دار داده شود _ قرار دادن هر چیز در جای خود است، زیرا جای مناسب حق، صاحب حق است. به دیگر سخن، عدل یکی از مصادیق حکمت است و

1- تهذیب الاحکام 5: 277 و 3: 88؛ کتاب من لایحضره الفقیه 1: 490؛ صحیفهٔ السجادیهٔ: 207 دعای 48.
2- کشف المراد: 305، سیوری، شرح باب حادی عشر: 28.
3- مراد از اهل الحدیث، پیروان احمد بن حنبل در قرن سوم هستند که در فصل آینده، توضیحات درباره ی آن ها و عقیده شان خواهد آمد.

اگر حکمت اثبات شود، عدل نیز به عنوان یکی از مصادیق آن اثبات خواهد شد. در بحث از مفهوم عدل، در این باره بیشتر بحث شد.

خلاصه ی فصل سوم

ظلم، عقلاً زشت است و عدل، نیکو و حَسَن. خداوند، از نقص و زشتی منزّه است، پس ظلم در او راه ندارد. امامان معصوم (علیهم السلام)، ظلم را نیاز فرد ضعیف می دانند، که خداوند، چنین نیست. هم چنین لازمه ی نسبت دادن فعل قبیح به خدا، عدم اطمینان به سخن پیامبران و وعده و وعیدهای آن هاست، که به بطلان نبوّت و معاد می انجامد. صفت حکمت نیز، دلیلی بر عدل خدا است.

ص:139

فصل چهارم: جبر و اختیار و ارتباط آن با عدل خدا

اشاره

بحث جبر و اختیار از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است. اگر به فلسفه ی باستان بنگریم، می بینیم که در قرن چهارم پیش از میلاد، رواقیان به جبر اعتقاد داشتند و اپیکوریان به تفویض.(1) و قرآن کریم، از مشرکان مکه نقل می کند که آن ها به منظور توجیه شرک خویش به نظریه جبر استناد می کردند:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا»(2)

«کسانی که شرک ورزیدند، خواهند گفت: اگر خدا می خواست نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما.»

گزارش های تاریخی نشان می دهد که از زمان خلیفه ی دوم به بعد، اعتقاد به جبر یا دست کم پرسش پیرامون جبر و تفویض به طور جدی مطرح بوده است.(3)

مسئله جبر و اختیار ابعاد گوناگون دارد و از این رو در علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، حقوق، جامعه شناسی و روان شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در این کتاب، از جنبه اعتقادی و کلامی و از جهت ارتباط آن با صفت عدل خدا به این مسئله می نگریم و بحث را در سه بخش «نظریه جبر»، «نظریه تفویض» و «امر بین الامرین» عرضه می کنیم.

1- بنگرید به کاپلستن، تاریخ فلسفه 1: 538 و 557.
2- انعام: 148.
3- بنگرید به: ابن المرتضی، طبقات المعتزله: 9؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلاميّه: 95.

پرسش اصلی مسئله جبر و اختیار این است که: «آیا انسان در بخشی از افعال خود دارای قدرت و اختیار است، یا اینکه همه ی افعال او به صورت جبری انجام می گیرد؟» و در صورت وجود قدرت و اختیار، سؤال اساسی این است که: «آیا افعال اختیاری انسان، از محدوده ی قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر، او شامل افعال اختیاری انسان نیز می گردد؟»

در پاسخ به دو پرسش بالا، سه دیدگاه جبر و تفویض و امر بین الامرین مطرح شده است. البته هر یک از این سه دیدگاه می تواند تقریرهای متعددی داشته باشد. مقصود از قدرت در بحث و جبر و اختیار، گونه ای از توانایی است که دارنده ی آن می تواند فعلی را اراده کند و نیز می تواند آن فعل را ترک کند، یعنی توانایی انجام کاری همراه با آزادی و اختیار. به دیگر سخن، در قدرت مورد بحث، اختیار و آزادی نیز وجود دارد. در علم کلام، مقصود از قادر همان قادر مختار است. علامه حلّی در تعریف قدرت می گوید:

«القدرةُ صفةٌ تَقتضی صحةَ الفعلِ مِن الفاعلِ لاایجابَه، فانّ القادرَ هو الَّذی یصحُّ منه الفِعلُ و التَّرکُ معاً»

قدرت، صفتی است که امکان انجام فعل از فاعل را اقتضا می کند نه ایجاب فعل را، چرا که قادر، کسی است که هم فعل و هم ترک فعل می تواند از او صادر شود.

بحث در مسئله ی جبر و تفویض، پذیرش یا انکار چنین معنایی از قدرت است و سازگاری یا ناسازگاری آن با قدرت و قضا و قدر خداست.

نظریه جبر و نقد آن

اشاره

در این جا ابتدا نظریه ی جبر مطرح می شود و پس از آن به نقد این نظریه می پردازیم.

1. نظریه جبر

جبر در مقابل اختیار است. انسان مجبور، انسانی است که دارای قدرت و اختیار _ به معنایی که در بالا بیان شد _ نیست. طرفداران نظریه ی جبر، انسان را در هیچ عملی دارای اختیار نمی دانند و برآنند که عملی را در انسان نمی توان یافت که در آن حالت

ص:142

«صحهٔ الفعل و الترک» وجود داشته باشد. یعنی چنین نیست که وقتی آدمی عملی را انجام داد، می توانست آن را ترک کند، یا اگر عملی را ترک کرد می توانست آن را انجام دهد. به دیگر سخن، همیشه و در همه جا نسبت به کاری خاص فقط یک وضعیت پیش روی انسان است و همان یک وضعیت برای او ضرورت دارد: یا انجام آن کار یا ترک آن کار. این نظریه در علوم مختلف طرفدارانی دارد و در هر علم منشأ خاصی برای آن لحاظ می شود. در جامعه شناسی، جبر اجتماعی که ناشی از روابط اجتماعی حاکم بر انسان است، مطرح می شود. در روان شناسی، جبر روان شناختی ناشی از وضعیت جسمی و روحی فرد مطرح است. در فلسفه گروهی، جبر علّی _ معلولی را منشأ جبر می دانند. در کلام نیز جبرِ ناشی از اراده و قضا و قدر خدا مطرح است. مقصود اصلی در این جا جبر مطرح در علم کلام است، هر چند اشاره ای هم به دیگر انواع جبر خواهیم داشت.

شهرستانی ضمن آن که جبر را به معنای نفی فعل اختیاری انسان و انتساب همه افعال به خدا می داند، جبریه را به دو دسته ی جبریه ی خالصه و جبریه ی متوسطه تقسیم می کند. گروه نخست برای انسان هیچ گونه قدرت و عمل اختیاری قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می دهند. گروه دوم برای آدمی قدرتی را اثبات می کنند، امّا قدرت را در فعل او مؤثر نمی دانند.(1)

در کتاب های مذاهب و فرق اسلامی نخستین فرقه ای که به نام جبریه نامیده شده اند، مرجئه ی جبریه به رهبری جهم بن صفوان است. به این گروه جهمیه نیز می گویند. اینان جبریه ی خالصه هستند.(2)

شهرستانی عقیده ی جهم را چنین توصیف می کند:

انسان بر هیچ چیز قادر نیست و در افعالش مجبور است. او قدرت و اراده و اختیار ندارد. همان طور که خداوند چیزهایی در جمادات خلق می کند، افعالی را نیز در انسان خلق می کند و نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که می گوییم: درخت ثمر داد، آب جاری شد، سنگ حرکت کرد و

1- الملل و النحل 1: 85.

2- الفرق بين الفرق: 211.

خورشید طلوع و غروب کرد. [در حالی که در واقع، خدا به درخت ثمر داده و آب را جاری کرده و...] از سوی دیگر، ثواب و عقاب نیز مانند خود افعال جبری است، چنان که تکلیف نیز جبری است.(1)

یکی از جریان های مهم اعتقادی در اسلام، اهل الحدیث هستند. اینان خود را جبری نمی دانند، امّا لازمه ی سخنان ایشان جبر است. احمد بن حنبل در اعتقادنامه ی خود می گوید: هر چه در جهان رخ می دهد، قضا و قدر الهی است و انسان ها از قضا و قدرت گریزی ندارند. همه ی افعال انسان ها از جمله زنا، شرب خمر، سرقت و غیره به تقدیر خداست و در این باره کسی نمی تواند به خدا اعتراض کند. اگر کسی گمان کند خدا برای گناهکاران طاعت خواسته است، امّا آن ها معصیت را اراده می کنند، این فرد مشیت بندگان عاصی را بر مشیت خداوند غالب و چیره دانسته است و افترایی بالاتر از این، نسبت به خدا وجود ندارد.(2)

مصداق بارز جبریه ی متوسطه، اشاعره هستند، هر چند آنان خود را جبری نمی دانند. اشعری عمومیت قضا و قدر جبری در افعال را می پذیرد و قائل است که همه چیز _ از جمله افعال اختیاری انسان _ مخلوق خداست. او می گوید:

«لا فاعل له علی حقیقته الا الله تعالی.»(3)

وی برای این که از جبر رهایی یابد و برای انسان نقشی در نظر گیرد، نظریه کسب را مطرح می کند. به اعتقاد او فقط قدرت قدیم در خلق و ایجاد فعل مؤثر است و این قدرت از آنِ خداست. اما انسان نیز، از قدرت حادث برخوردار است و اثر قدرت حادث، احساس آزادی و اختیار است نه انجام فعل. مقصود از کسب نیز مقارنت ایجاد فعل در انسان با ایجاد قدرت حادث در انسان است. امّا از آنجا که هم فعل و هم قدرت حادث، هر دو توسط خدا انجام می پذیرد، کسب نیز مخلوق خدا خواهد بود. اشعری می گوید:

1- الملل و النحل 1: 86.
2- ر.ک: بحوث فی الملل و النحل 1: 161.
3- اشعری، اللمع: 39.

إن قال قائل لم زعمتم ان اكساب العباد مخلوقهٔ لله تعالی، قیل له قلنا ذلک لأنّ الله تعالی قال:(1) «وَ اللهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ»(2)

بنابراین اشعری انسان را دارای قدرت حادث می داند، امّا این قدرت حادث اثری در ایجاد فعل ندارد، و این مطلب همان نظریه جبریه ی متوسطه است.

دلیل این که اشعری کسب را به انسان نسبت می دهد، این است که فعل و قدرت حادث در محل انسان حادث می شود، همان طور که به چیزی که حرکت در آن حلول کرده، متحرک می گویند.(3)

2. دلایل نظریه جبر و نقد آن

مهم ترین دلیل متکلمان جبری مذهب، قضا و قدر الهی است. در عبارات احمد بن حنبل دیدیم که وی اختیار انسان را منافی عمومیت قضا و قدر الهی می داند. به عقیده ی او، اگر خداوند برای انسان فعلی مثل شرب خمر را تقدیر کرده باشد و انسان آزاد باشد که شرب خمر را ترک کند و این کار را انجام دهد، خداوند را مغلوب و انسان را غالب فرض کرده است و این مطلب نادرست است.

در پاسخ به این دلیل باید گفت:

الف _ قضا و قدر در افعال اختیاری انسان به معنای مجبور کردن انسان ها به اعمال خاصی نیست، بلکه تقدیر الهی در این باره به این معناست که خداوند، قدرت و توانایی انسان را تحدید کرده و به اندازه ای خاص به انسان قدرت بخشیده است. و قضای الهی به این معناست که خداوند به این محدودیت حکم کرده و آن را ایجاد کرده است.

ب _ به کار بردن این قدرت محدود نیز مشروط به اذن و اجازه خداست. بنابراین اگر انسان معصیت کند، خداوند مغلوب نشده است، چرا که خود خداوند، قدرت معصیت را به انسان داده است.

1- الصافات: 96.

2- اللمع: 37.
3- ر.ک: اللمع: 40.

ج _ در هنگام معصیت، خداوند تکویناً مانع صدور معصیت نشده است هر چند تشریعاً و از طریق پیامبرانش به انسان ها اعلام کرده است که نسبت به معصیت، رضایت تشریعی و ارزشی ندارد. در بحث از قضا و قدر در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

از جمله دلایل اشعری بر نظریه ی جبر، توحید افعالی است که بر اساس آن، فاعل همه افعال خداست. او در این باره به این آیه استدلال کرد: «وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ»(1) و مقصود از «تعملون» را همه ی افعال انسان ها دانست. در پاسخ باید گفت: این آیه درباره ی بت پرستان است و مقصود از «ماتعملون» بت هاست که انسان به دست خود، ساخته است.

در مورد توحید افعالی نیز باید گفت: اگر توحید افعالی به معنای انجام همه ی کارها _ از جمله کارهای اختیاری انسان و گناهان او _ توسط خدا باشد، این معنا همان جبر است و نادرست می باشد. معنای درست توحید افعالی این است که قدرت و توانایی انجام همه ی افعال، از سوی خداست. یعنی حتی آن گاه که انسان فعلی اختیاری انجام می دهد، قدرت این فعل را از خدا دریافت کرده است.

مهم ترین دلیل ردّ نظرّیه جبر، وجدان و علم حضوری انسان به خود و افعال خویش است. اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی یابد که وقتی عملی را اراده کرده، می توانست آن عمل را اراده نکند. همچنین وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداد، می یابد که می توانست آن کار را اراده کرده و انجام دهد. معنای اختیار، همین آزادی در فعل و ترک است؛ و علم حضوری قوی ترین و معتبرترین علم انسان می باشد.

بر این اساس، نظریه ی جبریه ی خالصه درست نیست، چون انسان به قدرت خویش، علم حضوری و وجدانی دارد. نظریه ی جبریه ی متوسطه نیز درست نیست، چون انسان به تأثیر قدرت خویش بر عمل اختیاری خود علم حضوری دارد.

این دلیل، گذشته از ردّ جبر کلامی، جبر جامعه شناختی و روان شناختی و فلسفی را نیز ردّ می کند. انسان به علم حضوری می یابد که هر چند جامعه و نیز ساختار جسمی و

1- صافات: 96.

روحی وی بر او تأثیر دارد و حتی نسبت به برخی افعال بر او فشار می آورد، امّا با وجود همه این تأثیرات و فشارها، او لااقل در برخی افعالش آزادانه عملی خاص را اراده و انتخاب می کند. در واقع فشارهای روحی و اجتماعی در بسیاری موارد، اراده ی عملی خاص را مشکل می سازد ولی آن را مُحال نمی کند. واقعیت نیز گواهی بر این مدعاست، چرا که می بینیم برخی افرد با وجود فشار خانواده و اجتماع فاسد بر آن ها، راه درست را بر می گزینند. در مقابل، برخی افراد که در خانواده و محیط مناسب رشد می کنند، راه فساد را برمی گزینند و به خانواده و محیط خود پشت پا می زنند.

اشکال دیگر نظریه ی جبر این است که لازمه ی آن، نسبت دادن کارهای قبیح به خدا و ظالم دانستن خداست. اگر فاعل همه ی افعال از جمله کارهای قبیح انسان را خدا بدانیم، این کارها به خدا منتسب خواهد شد. از سوی دیگر، مجبور کردن انسان ها به گناه و مجازات آن ها به خاطر انجام گناه، ظلمی آشکار است. در حالی که عقلاً محال است که خداوند مرتکب ظلم و کارهای قبیح گردد.

به جهت همین ارتباط میان نظریه ی جبر یا عدل الهی است که متکلمان امامیه، بحث جبر و اختیار را در ذیل بحث عدل الهی یا افعال الهی مطرح می کنند و با ردّ نظرّیه جبر، ظلم را از خداوند نفی می کنند.(1)

در آیات قرآن و احادیث نیز مجبور بودن انسان ها منافی با عدل الهی دانسته شده است:

«مَن جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَن جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزِى إِلّا مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يُظلَمُونَ»(2)

هر کس کار نیکی به جا آورد، ده برابر آن پاداش دارد و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن کیفر نخواهد دید، و بر آنان ستم نرود.

«الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ»(3)

1- بنگرید به کشف المراد: 308.

2- الأنعام: 160.
3- غافر: 17.

«امروز هر کس در برابر کاری که انجام داده است، جزا داده می شود. امروز هیچ ظلمی نیست.»

امام علی (علیه السلام) می فرمایند:

«لا تَقُولُوا: أَجْبَرَهُمْ عَلَى المَعاصی، فَتَظْلِمُوهُ».(1)

«نگویید خدا بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است، و گرنه خدا را ظالم دانسته اید.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند»

«اللهُ أَعْدَلُ مِنْ أنْ یُجْبِرَ عَبْداً عَلى فِعْلٍ ثُمَّ یُعَذِّبَهُ».(2)

«خدا عادل تر از آن است که بنده ای را به عملی مجبور سازد، آن گاه او را برای آن عمل عذاب کند.»

براساس آیات و احادیث فوق _ که نمونه ی آن ها بسیار زیاد است _ شرط نفی ظلم از خدا، مجبور نکردن انسان هاست، زیرا مجبور کردن آن ها به گناهان و عذاب کردن آنان به خاطر انجام گناهان، تجاوز به حقوق انسان ها و در نتیجه ظلم و ستم است. به دیگر سخن، هر انسانی براساس عقل خود این حق را برای خود قائل است که به خاطر کاری که نکرده است، نباید مجازات شود.

بنابراین، معنای عدالت خداوند، این است که حقوق دیگران را رعایت کند و لازمه ی رعایت حقوق انسان ها این است که آن ها را مجبور نسازد.

از سوی دیگر، این مطلب که خداوند، انسان ها را به کارهای قبیح مجبور نمی کند، مستلزم این است که خداوند متهم به انجام کارهای قبیح نمی شود. زیرا اگر خداوند انسان ها را مجبور به کارهای زشت کرده باشد، در واقع، فاعل این کارها خداست و در نتیجه، خداوند متهم به انجام کارهای زشت خواهد بود و کارهای زشت انسان ها به خدا منسوب می شود.

بدین سان میان دو معنای تجاوز نکردن به حقوق دیگران و متهم نکردن خدا به کارهای زشت، تلازم وجود دارد. به این معنا که لازمه تجاوز نکردن خدا

به حقوق انسان ها این است که آنان را مجبور به کارهای زشت نکند و در این صورت خدا متهم

1- الاحتجاج 1: 92.
2- التوحید: 361.

به انجام کارهای زشت انسان ها نمی شود. از این رو، در دو حدیثی که قبلاً نقل شد، آمده بود:

«الْعَدْلُ أَلّا تَتَّهِمَهُ»(1)

«عدل آن است که خدا را متهم نسازی.»

«أمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لاتَنْسِبَ إلی خالِقِکَ ما لامَکَ عَلَیْهِ».(2)

«عدل این است که کاری را که تو را در انجام آن ملامت می کند، به آفریدگارت نسبت ندهی.»

همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که فرمودند:

«ما عَرَفَ اللهَ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ، وَ لا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إلَیْهِ ذُنوبَ عِبادِهِ».(3)

«کسی که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند، او را نشناخته است. و کسی که گناهان بندگانش را به او نسبت دهد، او را به عدل توصیف نکرده است.»

در برخی احادیث برای ردّ نظریه ی جبر، از ناسازگاری این نظریه با برخی از دیگر صفات خدا غیر از عدل، استفاده شده است. از امام رضا (علیه السلام) در این مورد سؤال شد که آیا خدا بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است؟ حضرت فرمودند:

«اللهُ أَعْدَلُ وَ أحکَمُ مِنْ ذلک»(4)

«خدا عادل تر و حکیم تر از آن کار است.»

اگر حکمت را به معنای محکم و متقن بودن کار و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود بدانیم، مجبور کردن انسان به گناه و مجازات او به خاطر انجام گناه با حکمت ناسازگار خواهد بود، چرا که مجازات با کسی تناسب دارد که آزادانه مرتکب گناه شده است، در حالی که انسانِ مجبور، چنین نیست.

در حدیثی که از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) نقل شده، آمده است:

«إنَّ اللهَ أرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أنْ یُجْبِرَ خَلْقَه عَلَی الذُّنوبِ ثُمَّ یُعَذِّبَهُم عَلَیها.»(5)

ص:149

1- نهج البلاغه: حکمت 47.
2- معانی الأخبار: 11.
3- توحید صدوق: 47.
4- اصول کافی 1: 157.
5- همان 1: 159.

«همانا خداوند نسبت به آفریدگانش رحیم تر از آن است که آن ها را بر گناهان مجبور کند و پس از آن به خاطر گناهان، کیفرشان دهد.»

«إنْ کانَتِ الْمعصِیَةُ مِنَ اللهِ فَمِنهُ وَقَعَ الفِعلُ، فَهُوَ اکرَمُ مِنْ أنْ یُؤاخِذَ عَبدَه بِما دَخْلَ لَهُ فیهِ.»(1)

«اگر گناه از سوی خدا بوده، پس فعل [انسان] از خدا واقع می شود، امّا خدا کریم تر از آن است که بنده اش را به خاطر کاری که در آن تأثیری نداشته، مؤاخذه کند.»

روشن است که مجازات شخصی به خاطر کاری که انجام نداده، با رحمت و کرامت سازگار نیست.

باید توجه داشت که نظریه ی جبر، گذشته از نفی عدالت خدا، نبوت و امامت و معاد و نیز حسن و قبح عقلی و مسئولیت و تکلیف و شریعت را نفی می کند، چرا که انسان مجبور، همچون حیوانات و جمادات خواهد بود و در مورد این موجودات نمی توان سخن از مسئولیت و تکلیف و شریعت و نبوت و معاد و دیگر موارد به میان آورد.

بنابراین، دلایل آموزه های مذکور، دلیل نفی جبر و اثبات اختیار نیز هست.

3. جبر علّی و نقد آن

یکی از انواع جبر، جبر فلسفی است که مبتنی بر اصل علیت و در واقع ویژگی ضرورت اصل علیت است. براساس این ویژگی، با تحقّق علت تامّه، وجود معلول ضروری است و از آن جا که انسان محکوم اصل علیت است، نمی تواند آزادانه عملی را انجام دهد یا آن عمل را ترک کند.

معمولاً در پاسخ به این اشکال گفته می شود: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقّق شد طبق ضرورت تحقّق پیدا می کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می شود، ولی آن علتی که به تحقّق فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر.(2)

1- عوالی اللألی 4: 109.
2- اصول فلسفه و روش رئالیسم: 467.

براساس این پاسخ، فعل خارجی انسان، از آن رو جبری نیست که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما اشکال اصلی اینجاست که اگر فعل ارادی انسان را براساس وجود اراده ی انسان توجیه کنیم، خود اراده و آزادانه بودن آن را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ اگر اراده ی انسان همچون دیگر ممکنات نیازمند علت تامّه است و با وجود علت تامّه قطعاً تحقق خواهد یافت، پس آزادی انسان چگونه توجیه خواهد شد؟

توضیح این که به اعتقاد اکثر فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می کند. پس از آن، فایده ای را که از فعل به او می رسد، تصدیق می کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل برمی انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می شود، و پس از این قوه ی محرکه ی عضلات به کار می افتد و فعل خارجی تحقّق می یابد.(1)

نکته ی مهم این است که براساس قاعده ی ضرورت علیت، میان سلسله بالا ارتباط ضروری وجود دارد، به این معنا که با تحقق هر یک از این مبادی، تحقّق مبدأ بعدی ضروری است. پس با تحقّق علم، شوق و پس از آن اراده و عمل ضروری است. از سوی دیگر، علم نیز چون ممکن الوجود است، معلول علل خارجی است. ملاصدرا می گوید:

«مبادی أفعالنا الاختیاریّهٔ واردهٔ علینا من خارج.»(2)

این علل خارجی در نهایت به واجب الوجود ختم می شود. پس ذات واجب الوجود، ضرورتاً اقتضایی دارد و این اقتضا نیز ضرورتاً اقتضایی دارد، تا این که در نهایت به علم و شوق و اراده و عمل خارجی انسان برسد. و انسان نمی تواند در مقابل این اقتضاهای ضروری ایستادگی کند و عمل دیگری انجام دهد. بدین سان هر چند عمل انسان مسبوق به اراده است، امّا اراده جبراً و ضرورتاً از انسان صادر می شود و انسان نقشی در ایجاد اراده ندارد. ملاصدرا می گوید:

1- اسفار 6: 354 و 4: 114.
2- المبدأ و المعاد 1: 207.

«و فی جعل القصد و الإرادهٔ من الأفعال الإختیاریّهٔ نظرٌ، إذ لو کان الأمر کذلک لاحتاج إلی قصدٍ آخرٍ و یلزم التسلسل.»(1)

در این عبارت ملاصدرا، بر غیراختیاری بودن اراده ی انسان تصریح کرده و بر آن چنین استدلال می کند که اگر اراده ی انسان اختیاری بود، محتاج اراده ای دیگر می بود و آن اراده هم اگر اختیاری بود نیازمند اراده ا ی دیگر، و تسلسل پیش می آمد، در حالی که تسلسل محال است. از این رو او تصریح می کند که انسان در افعالش مضطر است.

إنّ النّفسَ فینا و فی سائر الحیوانات مضطرهٌ فی أفاعیلها و حرکاتها.(2)

همان طور که می بینیم، فیلسوفان اسلامی نه تنها جبر علّی را ردّ نکرده اند، بلکه بر آن استدلال می کنند. در پاسخ به اشکال جبر علّی نکات زیر قابل توجه است:

1. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن، و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی ترین و وجدانی ترین معرفت آدمی است و اگر چنین معرفتی مورد تردید قرار گیرد هیچ معرفت دیگری اعتبار نخواهد داشت. بنابراین اگر فرض کنیم اصل اختیار با اصل علیت در تعارض افتد، باید اصل اختیار را پذیرفت و اصل علیت را به گونه ای تفسیر کرد که با اصل اختیار هماهنگ باشد.

2. نظریه ی جبر دارای لوازمی است که نمی توان آن ها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق و حسن و قبح و مسئولیت و شریعت و عدل و نبوت و معاد.

3. اصل علیت به این معنا قابل پذیرش است که هر ممکن الوجودی علّتی دارد و علیّت به معنای تأثیر و تأثر و وابستگی، اصلی بدیهی و وجدانی است و آدمی آن را در حالات وجدانی خود مثل تأثیر نفس در اراده، وجدان می کند و منشأ تصور علیت نیز همین علم حضوری است.(3)

4. بر اساس فاعلیت، نفس انسان فاعل اراده است امّا همین نفس می تواند اراده نیز نکند. به دیگر سخن، نفس هم علتِ اراده می تواند باشد و هم علت عدم اراده. همین نوع علیت، فاعلیت نامیده می شود و در واقع علیّتی غیرضروری است و به جبر

1- اسفار 4: 114.
2- همان 6: 312.
3- مصباح، دروس فلسفه: 130.

نمی انجامد. براساس این نوع علیت، نفس در اراده کردن نیازمند علت دیگری نیست که اشکال تسلسل پیش بیاید. بنابراین استدلال ملاصدرا در مورد غیر اختیاری بودن اراده نیز درست نیست.

لازم به ذکر است که استدلال فلاسفه بر ضرورت علیّت، همان طور که شهید صدر تذکر داده است(1) مصادره به مطلوب و نادرست است.(2)

خلاصه ی فصل چهارم

اندیشه ی جبر، در تاریخ بشر، پیشینه ی زیادی دارد. در میان مسلمانان، نیز پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، این اندیشه ی دوره ی جاهلیت زنده شد و گروه هایی بدان عقیده آوردند. جبریه ی نخستین، اهل الحدیث (پیروان احمد حنبل) و اشاعره، از مصادیق این عقیده در میان مسلمانان هستند. برخی از آنان با تفسیری خاصّ از قضا و قدر الهی، اختیار را از انسان سلب می کنند. برخی دیگر با استناد به توحید افعالی، افعال انسان را صُنع خدا می دانند. برای نفی شبهه ی جبر، علاوه بر پاسخ به این دو مطلب، شش نکته ی مهم دیگر نیز بیان شده است. علاوه بر آن، «جبر عِلّی»_ که مبتنی بر نظریّه ی علیت است _ در این فصل، تبیین و نقد شده است.

1- .مباحث الدلیل اللفظی 2: 36.
2- در مورد توضیح این مطلب و به طور کلی رابطه علیّت و اختیار مراجعه کنید به مقاله «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا» فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره 4 پاییز 1384، ص 43.

فصل پنجم: نظریه ی تفویض و ارتباط آن با عدل خدا

اشاره

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم کردن امری به دیگری است و در احادیث و علم کلام معانی متعدد دارد. در اینجا ابتدا به این معانی اشاره می شود، و پس از آن، معنای مورد بحث در مسئله جبر و اختیار توضیح داده می شود.

1. معانی تفویض

1. انسان، امور و تدابیرخویش را به خداوند واگذار و به او توکّل کند. قرآن کریم از مؤمنِ آل فرعون چنین نقل می کند:

«أُفَوِّضُ أمْرِی إِلی اللهِ إِنَّ اللهَ بَصِیرٌ بِالِعبادِ»(1)

من کار خود را به خدا وا می گذارم که خدا نسبت به بندگانش بیناست.

در اکثر احادیث مربوط به تفویض، همین معنای تفویض قصد شده است.(2)

2. خداوند، انسان ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا همان تفویض تشریعی یا اباحیگری است که با اساس ادیان الهی تعارض دارد.(3)

3. خداوند، برخی امور دین و شریعت، مثلاً افزودن تعداد رکعات نماز را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام) واگذارده است.(4)

1- مؤمن: 44.
2- برای نمونه: ر.ک: اصول کافی 2: 5، المحاسن: 41، تنبیه الخواطر 2: 184، بحارالأنوار 1: 77 و 78 و 225 و 70: 180.
3- ر.ک: اصول کافی 1: 159 ح11، الاحتجاج 2: 254 ح 491.
4- ر.ک: اصول کافی 1: 256؛ بحارالأنوار 17: 1-14 و 25: 328-350.

4. خداوند، اموری چون خلقت جهان و روزی دادن و میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) سپرده است.(1)

5. معنای صفات خبریه مانند دست داشتن یا صورت داشتن خدا را به خداوند واگذارد و از تفسیر این گونه صفات خودداری کند. برخی از اهل الحدیث مانند مالک بن انس و نیز ماتریدی چنین نظریه ای داشته اند.(2) این معنا، در علم کلام مطرح است.

6. واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان ها، به گونه ای که قدرت انجام برخی کارها به انسان ها واگذار شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسان ها قدرت ندارد. این معنی در بحث جبر و اختیار، مورد نظر است. براساس این نظریه، هر چند آدمیان در محدوده ی افعال تفویض شده، اصل توانایی انجام امور را از خدا دریافت کرده اند، امّا پس از این دریافت، خود در افعال خویش استقلال دارند و تحقّق این افعال منوط به اذن و اجازه تکوینی خدا نیست، بلکه خداوند نسبت به این افعال قدرت ندارد. این نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه نسبت داده شده است. گروه اول قدریان نخستین هستند که در رأس آن ها معبد جُهَنی و غیلان دمشقی قرار داشتند. البته اسناد و مدارک، مفوضه بودن این گروه را اثبات نمی کند، امّا در کتاب های فرق و مذاهب، عقیده ی تفویض و نفی قضا و قدر الهی به این گروه نسبت داده شده است.(3) از آن جا که کتاب های این متکلمان در دست نیست، نمی توان در این باره قضاوت قطعی نمود.

گروه دوم معتزله هستند. این گروه نیز خود را مفوّضه یا قَدَری نمی دانند. متکلمان امامیه نیز معمولاً معتزله را طرفداران اختیار و هم رأی با امامیه می دانند.(4) امّا لازمه ی برخی عقاید معتزله تفویض می باشد. قاضی عبدالجبار معتزلی فصل مستقل و مبسوطی

1- ر.ک: عیون أخبار الرضا (علیه السلام) 1: 124 ح 17؛ بحارالأنوار 25: 349؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید 5: 133، اوائل المقالات 21 و 124، تمهید الاصول: 27، نظریه ی مشهور، عدم قبول آن است.
2- ر.ک: الملل و النحل 1: 85؛ ماتریدی، التوحید: 74.

3- آشنایی با فرق ومذاهب اسلامی 6: 45.
4- نهج الحق و کشف الصدق: 101، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت: 110، کشف المراد: 308، النافع یوم الحشر: 27 و 156، اوائل المقالات: 15.

از کتاب المغنی و دیگر کتابهایش (1) را به عنوان «فی استحاله مقدور لقادرین او لقدرتین» اختصاص داده است و دلایل متعددی بر این نظریه اقامه می کند. وی، از استادانش ابو علی جبایی و ابو هاشم جبایی نیز مطالبی در تأیید این نظریه می آورد. بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد و قدرت انجام این افعال را به انسان ها تفویض کرده است.

2. دلایل نظریه ی تفویض و نقد آن

تلقی کسانی که به نظریه تفویض معتقدند، این است که غیر از نظریه جبر و نظریه تفویض، تفسیر دیگری برای افعال انسان ها قابل فرض نیست، و انسان یا در افعالش مجبور است یا آزاد و رها. و از لحاظ کلامی، یا خداوند در افعال انسان ها دخالت می کند و آن ها را مجبور به انجام برخی کارها می کند، یا آن ها را رها کرده که خود با آزادی کارهایشان را انجام می دهند و خداوند تأثیری در افعال آن ها ندارد. از این رو وقتی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نظریه امر بین الامرین را مطرح کردند، به صورت مکرر از آنان پرسیده می شد که آیا میان جبر و تفویض حالت سومی نیز وجود دارد؟

هَلْ بَیْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ مَنْزِلَهٌ ثَالِثَهٌ

و امامان پاسخ می دادند:

«نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَیْنَ السَّماَءِ وَ الْأَرْضِ» (2)

«بله [میان جبر و تفویض فاصله و منزلتی هست،] وسیع تر از فاصله ی میان آسمان و زمین.»

کسانی که تلقّی بالا را دارند و غیر از جبر و تفویض، تفسیر دیگری را قابل فرض نمی دانند _ که قدریان و معتزله از این گروه اند _ با ردّ نظریه ی جبر، نظریه ی تفویض را اثبات شده می دانند. اینان چون لازمه ی نظریه ی جبر را ظلم و ستم دانسته و خدا را مبرا از ظلم و ستم می دانند، معتقدند که خداوند، انسان را در کارهای اختیاری قادر ساخته و

1- المغنی فی أبواب التوحید و العدل 8: 109 _ 161، المحیط بالتکلیف: 356 _366، شرح الاصول الخمسه: 375.
2- اصول کافی 1: 159.

خود نسبت به این کارها قادر نیست. در نتیجه کارهای اختیاری به انسان تفویض شده است و خداوند دخالتی در کارها ندارد.

معتزله گاه دلیلی نیز بر محال بودن حالت سوم _ یعنی حالتی که هم انسان قادر و مختار باشد و هم سلطنت و دخالت خداوند در افعال اختیاری انسان محفوظ بماند _ اقامه کرده اند. قاضی عبد الجبار معتزلی به این دلیل که تعلّق دو قادر بر مقدور واحد، محال است و از سوی دیگر انسان بر افعال اختیاری خویش قادر است، قادر بودن خدا در مورد افعال اختیاری انسان را انکار می کند. به عقیده ی وی کاری که قادر در مورد فعل انجام میدهد حدوث فعل است و معنا ندارد که حدوث فعل که امری بسیط است معلول دو علت و دو قادر باشد.(1)

اگر بتوانیم حالتی را تصور کنیم که نه جبر است و نه تفویض و اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد پیش نمی آید، دلیل نظریه ی تفویض پاسخ داده خواهد شد. تفسیر این وضعیت سوم در بحث امر بین الامرین عرضه خواهد شد. در اینجا به طور خلاصه می توان گفت که اگر انسان را در مورد افعال اختیاری اش قادر و مختار بدانیم، از نظریه ی جبر خارج شده ایم، و اگر خداوند را نیز بر مقدور انسان قادر فرض کنیم از نظریه ی تفویض خارج خواهیم شد. در مورد اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد نیز می توان گفت داشتن قدرت را نباید با بهره گیری از قدرت خلط کرد. آنچه اشکال دارد، صدور فعل واحد، از جهت واحد، از دو قادر است. امّا می توان تعلّق دو قادر بر مقدور واحد را قبول کرد امّا چنین صدوری را نپذیرفت. توضیح این مطلب در بحث از نظریه امر بین الامرین ذکر خواهد شد. در اینجا به اشکالات نظریه تفویض می پردازیم:

مهم ترین اشکال نظریه ی تفویض، محدود شدن قدرت و سلطنت خداوند و عجز و ضعف اوست. زیرا بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسان ها قدرت و سلطنت ندارد و عاجز از این است که جلوی صدور فعل انسان را بگیرد یا فعلی را در انسان ایجاد کند. از سوی دیگر، محدودیت و عجز و ضعف از ویژگی های مخلوق

1- المحیط بالتکلیف: 356 _ 366.

است و براساس آموزه ی توحید نمی توان این صفات را به آفریدگار نسبت داد. امام باقر (علیه السلام) می فرمایند:

«لَمْ یُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَی خَلْقِهِ وَهْناً مِنْهُ وَ ضَعْفاً، وَ لَا أجْبَرَهُمْ عَلَی مَعَاصِیهِ ظُلْما»(1)

«خدا از روی سستی و ضعفش، کار را به آفریدگانش واگذار نکرده است و آن ها را از روی ظلم و ستم، به گناهان مجبور نساخته است.»

یکی دیگر از اشکالات نظریه تفویض، بی معنا شدن دعای انسان و درخواست کمک او از خدا در افعال خویش است. نقل شده است که شخصی قَدَری وارد شام شد و مردم از مناظره با او درماندند. عبدالملک بن مروان از والی مدینه خواست تا امام باقر (علیه السلام) را برای مناظره با او به شام بفرستد. امام، به دلیل کبر سن خود، فرزندشان امام صادق (علیه السلام) را برای مناظره فرستادند. قَدَری به امام گفت: هر چه می خواهی بپرس. امام فرمود: «سوره حمد را بخوان.» وقتی قَدَری به آیه «إِیَّاکَ نَعبُدُ وَ إِیَّاکَ نَستَعِین» رسید، امام فرمود: «از چه کسی کمک می خواهی و چه حاجتی به کمک داری، اگر کارها به تو واگذار و تفویض شده است؟» قَدَری از پاسخ درماند.(2)

در برخی احادیث تفویض شرک دانسته شده و معتقدان به تفویض، مشرک معرفی شده اند. امام رضا (علیه السلام) می فرمایند:

«اَلقائِلُ بِالتَّفویضِ مُشرِکٌ»(3)

در توضیح این حدیث باید گفت: لازمه ی تفویض، واگذاری قدرت انجام افعال اختیاری به انسان و قطع حکومت و سلطنت خدا در دایره ی افعال اختیاری انسان هاست. بنابراین در همین محدوده، انسان ها مستقلّ از خدا افعال مورد نظر خود را انجام می دهند. پس انسان ها در محدوده ی تفویض، درعرض خدا هستند و سلطنت در این محدوده، از آنِ انسان هاست. همان طور که خارج از این محدوده سلطنت از آنِ خداست. و این چیزی جز شرک نیست. البته شرک در این جا تنها در محدوده ی افعال اختیاری است نه در همه موارد و از هر جهت.

1- بحارالأنوار 5: 17.
2- بحارالأنوار 5: 55.
3- عيون اخبار الرضا (عليه السلام) 1: 124.

در برخی احادیث برای پاسخ به تفویض، از ناسازگاری این نظریه با برخی از صفات خدا همچون عزیز، جلیل، عظیم و کریم استفاده شده است. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«اللهُ أعَزُّ مِنْ أَنْ یَکُونَ فِی سُلْطَانِهِ مَا لَایُرِیدُ.»(1)

«خدا عزیزتر از آن است که در حکومتش چیزی باشد که آن را اراده نکند.»

و نیز در مورد تفویض کارها به انسان ها می فرمایند:

«اللهَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِن ذلک.»(2)

«خدا جلیل تر و عظیم تر از آن است که کار را به بندگان تفویض کند.»

و نیز می فرمایند:

«اللهُ أَکْرَمُ مِنْ أَنْ یُفَوِّضَ إِلَیْهِم.»(3)

«خدا کریم تر از آن است که کار را به بندگان واگذار کند.»

در مورد ناسازگاری تفویض با چهار صفت یاد شده می توان گفت:

الف _ عزیز به معنای شخص غالب و قوی است که هرگز مغلوب نمی شود.(4) درحالی که براساس نظریه ی تفویض، قدرت خدا محدود می شود و در افعال اختیاری انسان ها اگر آن ها چیزی را اختیار کنند که خدا آن را اختیار نکرده، اختیار انسان ها واقع می شود و این به معنای مغلوب شدن خداست.

ب _ جلالت به معنای عظمت است(5) و عظمت بر بزرگی و قدرت دلالت می کند،(6) در حالی که لازمه ی تفویض، ضعف و عجز است و ضعف و عجز با بزرگی و قدرت منافات دارد.

ج _ کرم دو معنی دارد: معنای اوّل، دقّتی است که به ذات یک شیء نسبت داده می شود. در این صورت به معنای شرافت آن شیء است و گاه به فعل یک شیء نسبت

1- اصول کافی 1: 160.
2- همان 1: 160.
3- توحید صدوق: 361.
4- النهایهٔ 3: 228.
5- همان 1: 287.
6- معجم مقاییس اللغهٔ 4: 355.

داده می شود که در این صورت به معنای گذشت از گناه دیگران است.(1)
وقتی ناسازگاری تفویض با کرامت مطرح می شود، ظاهراً جنبه اوّل مراد است، زیرا عجز و نقص _ که لازمه ی تفویض است _ با شرافت سازگار نیست.

3. معنای قدریه

در کتاب های حدیثی شیعه و سنّی، «قدریه» مورد نکوهش قرار گرفته اند. برای مثال از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند:

«صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِی لَیْسَ لَهُمَا فِی الْإِسْلَامِ نَصِیبٌ: الْمُرجِئَةُ(2) وَ الْقَدَرِیَّةُ»(3)

برخی از این احادیث به طور کلّی قدریه را مورد مذمت قرار می دهند بدون آن که قدریه را تفسیر کنند. امّا برخی دیگر به تفسیر قدریه پرداخته اند. دسته اخیر نیز به دو دسته تقسیم می شوند: در یک دسته، قدریه در مورد مفوضه به کار رفته است و در دسته دیگر، در مورد جبریه. برای مثال از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دو عبارت زیر در مورد قدریه نقل شده است:

«الَّذِینَ ضَاهَوُا النَّصَارَی فِی دِینِهِمْ، فَقَالُوا لا قَدَر.»(4)

«کسانی که شبیه مسیحیان هستند در دینشان و می گویند: تقدیر نیست [و ما به خودمان واگذاشته شده ایم].»

«قَوْمٌ یَزْعُمُونَ أَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ قَدَّرَ عَلَیْهِمُ الْمَعَاصِیَ وَ عَذَّبَهُمْ عَلَیْهَا.»(5)

«گروهی که گمان می کنند خدای سبحان، گناهان را بر آنان تقدیر کرد و به خاطر انجام گناهان، آن ها را کیفر می دهد.»

آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد، این است که هم نظریه ی تفویض و هم نظریه ی جبر از منظر عقلی باطل است و در آیات قرآن و احادیث مورد نکوهش قرار

1- همان 5: 171.
2- .مرجئه کسانی هستند که نقشی برای عمل در ایمان معتقد نیستند. بنگرید به: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: 33-40.
3- الخصال: 72، ثواب الاعمال: 252، سنن الترمذی 4: 454، سنن ابن ماجه 1: 24.
4- رجال الکشی 1: 276، بحارالأنوار 5: 197.
5- الطرائف: 344، بحارالانوار 5: 47.

گرفته است. امّا به هر حال این پرسش قابل طرح است که منظور از قدریه در احادیث چیست؟

اگر خود واژه ی قدریه را ملاک تفسیر قرار دهیم، باید بگوییم که ظاهر این لفظ به معنای طرفداران قَدَر است نه منکران قدر، زیرا وقتی یای نسبت به کلمه ای افزوده می شود، به مقصود طرفداران مفهوم آن کلمه به کار می رود مثل رافضیه و شعوبیّه. بنابراین قدریه ای که نکوهش می شود، باید طرفداران قَدَر جبری یعنی جبریه باشند. در این صورت این سؤال مطرح می شود که چرا برخی دیگر از احادیث، قدریه را بر مفوضه اطلاق کرده ا ند، به خصوص با توجه به این که این احادیث از نظر تعداد نیز بیش تر از احادیث مقابل هستند؟

یک احتمال این است که مقصود از قدریه، هر دو گروه معتقدان و منکران قدر باشند، یا به صورت استعمال لفظ در اکثر معنا و یا این که گاه مراد، معتقدان قدر باشد و گاه منکران قدر.

احتمال دیگر که قوی تر به نظر می رسد، این است که واژه ی قدریه در آغاز بر طبق ظاهر آن به معنای طرفداران قدر جبری به کار می رفته است. اما به تدریج معنای این واژه عکس شده و درباره ی منکران قدر به کار رفته است. از این رو در کتاب های مذاهب و فرق به همین معنای دوم به کار رفته و امروزه نیز به همین معنا به کار می رود.(1) به جهت همین دو کاربرد، در احادیث نیز قدریه به همین دو معنا به کار رفته است. ظاهراً دلیل این تحوّل معنایی و تثبیت معنای دوم، غلبه ی بنی امیّه بوده است. آنان برای توجیه حکومت خویش نظریه ی جبر را ترویج می کردند و از آن جا که قدریه به دلیل مذمت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مسلمانان، معنایی منفی داشت، این واژه را بر مفوضه اطلاق کردند تا از یک سو خود را از دایره ی نکوهش احادیث خارج کنند، و از سوی دیگر مخالفان خود را با این واژه محکوم کنند، خواه این مخالفان مفوضه باشند، خواه طرفداران اختیار.

1- بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین: 430، نشوان الحمیری، الحور العین: 258.

ممکن است اشکال شود که بر طبق این احتمال نباید در میان احادیث نقل شده از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قدریه به مفوضه تفسیر شود، بلکه باید در احادیث پس از بنی امیه و احادیث نقل شده از اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین تفسیر یافت شود.

در پاسخ باید گفت: ممکن است بنی امیه این احادیث را وضع کرده باشند، مخصوصاً با توجه به این که در اسناد این احادیث، افراد مجهول و مهمل نیز وجود دارند و از لحاظ سندی قابل قبول نیستند. و نیز ممکن است بنی امیه بدون جعل حدیث و با تحریف و افزودن برخی کلمات در احادیثی که به طور مطلق از قدریه مذمت می کردند یا قدریه را به طرفداران قدر تطبیق کرده اند، به مقصود خود رسیده باشند.

خلاصه ی فصل پنجم

برخی از دانشمندان مانند پیروان قدریه و معتزله، برای رهایی از شبهه ی جبر، به نظریّه ی تفویض روی آورده اند. در این فصل، ابتدا پنج معنی برای واژه ی تفویض بیان شده و سپس در مورد معنای ششم _ که محور اصلی بحث است _ به تفصیل گفت و گو شده است. دلایل نظریه ی تفویض، از زبان معتقدان به آن مطرح شد، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. منافات داشتن این نظریه با صفات الهی مانند قدرت، کرامت، عزّت، جلالت و عظمت، نیز مورد بحث قرار گرفت.

ص:163

اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از ردّ نظریه جبر از یک سو و نظریه تفویض از سوی دیگر، با براهین عقلی و وجدانی، واقعیت را منزلتی میان جبر و تفویض دانسته اند، که نه جبر است و نه تفویض. امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

«لا جَبْرَ وَ لا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن»(1)

و همچنین فرموده اند:

«لا جَبْرَ وَ لا قَدَرَ وَ لَکِنْ مَنْزِلَةٌ بَیْنَهُمَا»(2)

احادیث بسیاری در توضیح آموزه ی بالا رسیده که نکات زیادی در بردارد و گاه با ذکر مثال هایی مخاطبان را به امری وجدانی تذکّر داده اند.

خلاصه ی آموزه ی امر بین امرین، این است که از یک سو انسان ها مجبور نیستند، چرا که دارای قدرت و اختیارند. از سوی دیگر کارها به انسان ها تفویض نشده است، چرا که خداوند نیز نسبت به مقدورات انسان ها قادر است، بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست و خدا نسبت به قدرتِ انسان املک و اقدر است. در احادیث آمده است:

هو... الْقَادِرُ عَلَی مَا أقْدَرَهُم عَلَیْه(3)

1- اصول کافی 1: 160.
2- همان 1: 159.
3- توحید صدوق: 361.

بنابراین، خداوند هر لحظه که بخواهد، می تواند از کاربرد قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطا شده جلوگیری کند یا اصل قدرت را از انسان سلب کند. پس ضمن پذیرش قدرت و اختیار انسان که امری وجدانی و بدیهی است، سلطنت مطلق خدا نیز به رسمیت شناخته شده است، به گونه ای که هیچ فعلی از افعال جهان بدون رضایت تکوینی خدا و اجازه او قابل تحقّق نخواهد بود. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود:

«خداوند جبراً اطاعت نمی شود، و از جهت مغلوب بودن، مورد عصیان قرار نمی گیرد، و بندگان را از حکومت خویش رها نکرده است، بلکه او بر آنچه آن ها را قادر ساخته قادر است، و مالک چیزی است که آن را به ملکیت بندگان درآورده است. پس اگر بندگان طاعت خدا را پیشه سازند از آن منع نمی کند و جلوی آن ها را نمی گیرد. و اگر نافرمانی خدا کنند، پس اگر بخواهد که بین فعل و انسان ها فاصله بیاندازد، این کار را می کند. و اگر این کار را نکند [و بین انسان ها و فعل فاصله نیاندازد و آن ها معصیت کنند] خدایی که چنین نکرد آن ها را وارد معصیت نکرده است [بلکه آن ها خود آزادانه این کار را کرده اند امّا خدا جلوی آن ها را نگرفته است و تکویناً به آن ها اجازه انجام معصیت را داده است].»(1)

در حدیث دیگر در تفسیر امر بین امرین آمده است:

«مثال امر بین امرین، این است که شخصی را می بینی که گناه می کند و تو او را از آن گناه نهی می کنی، امّا او گناه را ترک نمی کند و تو او را رها می کنی و او آن گناه را انجام می دهد. در اینجا چون او حرف تو را نپذیرفت و تو او را رها کردی بدان معنا نیست که بگوییم تو او را به معصیت امر کردی و وادار نمودی.»(2)

در روایت دیگر در تفسیر استطاعت انسان آمده است:

«لَمْ یُکَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا یَسْتَطِیعُونَ وَ لَمْ یُکَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا یُطِیقُونَ وَ إِنَّهُمْ لَایَصْنَعُونَ شَیْئاً مِنْ ذَلِکَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللهِ وَ مَشِیئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِه»(3)

خدا بندگان را به کاری که توانایی و طاقت آن را ندارند تکلیف نمی کند، و آن ها کاری انجام نمی دهند مگر با اراده و مشیت و قضا و قدر خدا.

1- تحف العقول: 37 و 231. در روایتی آمده است که هر کس حدود این سخن را ضبط کند، بر مخالفانش یعنی جبریه و مفوضه در بحث، حاکم و غالب خواهد شد. ر.ک: توحید صدوق: 361.

2- اصول کافی 1: 160.

3- همان: 1: 162.

بدین سان از یک سو آدمی دارای قدرت و اختیار است و افعالش را با آزادی انجام می دهد. و از سوی دیگر، سلطنت و اراده و مشیت و قضا و قدر خدا نیز بر این افعال جاری است و تا اراده و قضا و قدر خدا اجازه ندهد انسان ها نمی توانند کاری را انجام دهند. این حالت، نتیجه ی املکیت و اقدریت خدا نسبت به قدرت انسان و مقدورات اوست. از این رو اگر آدمی کاری را اراده کند، امّا اراده و قضا و قدر خدا به آن تعلق نگرفته باشد، او نخواهد توانست این کار را انجام دهد. بنابراین، برای این که افعال اختیاری انسان تحقّق یابد، هم باید انسان آزادانه این افعال را اراده کند و هم اجازه ی خداوند _ که از طریق مشیت واراده و قدر و قضا اعمال می شود _ باید به این افعال تعلّق گیرد. امّا تعلّق قضا و قدر به این افعال، به معنای مجبور کردن انسان نیست، بلکه به این معناست که خداوند اجازه می دهد تا انسان آزادانه عملی را اراده کرده و آن را موجود کند.

براساس توضیحات بالا پاسخ اشکال تعلّق دو قادر بر مقدور واحد _ که در بحث تفویض از قول معتزله نقل کردیم _ روشن می شود. براساس آموزه ی امر بین امرین، خدا انسان را بر افعال اختیاریش قدرت داده و در واقع آن ها را مالک قدرت کرده است. امّا این قدرت به صورت تفویض به انسان واگذار نشده است، بلکه خدا نیز مالک قدرت انسان است و نسبت به مقدور انسان _ یعنی همان افعال اختیاری او _ نه تنها قادر، بلکه اقدر و املک است، چرا که قادر بودن و مالک بودن انسان در طول قادر بودن و مالک بودن خداست. همین اقدر و املک بودن، نکته ای است که معتزله به آن توجه ندارند. زیرا براساس اقدر و املک بودن خدا نسبت به مقدورات انسان، فعل اختیاری انسان توسط او ایجاد می شود، یعنی قدرت انسان به فعل اختیاری مثل دورغ گویی تعلّق می گیرد و این گناه به انسان منسوب است، امّا اقدر بودن خدا به این معناست که خداوند می توانست جلوی دروغ گویی را بگیرد و می تواند اجازه دهد تا دروغ گویی از انسان صادر شود. اکنون دو حالت امکان دارد: اوّل این که خداوند جلوی دروغ گویی انسان را بگیرد، که در این صورت، لطفی در حق او شده است. دوم این که قدرت و اراده تکوینی خدا نیز به این فعل انسان تعلق گیرد، به این معنا که وقتی خداوند، اجازه ی صدور فعل دروغ را تکویناً به انسان داد و جلوی دروغ گویِی انسان را نگرفت،

دروغ از انسان صادر می شود. امّا این مطلب به این معنا نیست که خداوند، انسان را مجبور به دروغ کرد یا به دروغ، رضایت داد.

بدین سان معنای قادر بودن انسان و در عین حال قادر بلکه اقدر بودن خدا روشن می شود. ظاهراً تلقی معتزله از قادر بودن خدا و انسان نسبت به مقدور انسان، این است که مجموع قدرت خدا و انسان علت فعل اختیاری انسان است و خدا و انسان مشترکاً فعل را ایجاد می کنند. از این رو قاضی عبدالجبار اشکال می کند که فعل انسان، امری بسیط است و عبارت است از حدوث فعل. در نتیجه، یک فعل بسیط تنها یک فاعل دارد. (1) در پاسخ باید گفت این تفسیر از قادر بودن خدا و انسان، تفسیری کاملاً غلط است و اصولاً نوعی شرک است.

بنابراین، فعل اختیاری انسان با قدرت انسان ایجاد می شود و به انسان منسوب است. از این رو در روز قیامت، او را مورد پرسش و کیفر قرار می دهند. امّا فعل اختیاری انسان در دایره ی سلطنت و قضا و قدر الهی رخ می دهد، چرا که خداوند نیز نسبت به این فعل، قادر بلکه اقدر است. اقدر بودن خدا از این جا روشن می شود که اگر اراده ی تکوینی خدا با اراده ی تکوینی انسان در تعارض بیافتد، انسان نمی تواند به خواسته اش جامه ی عمل بپوشاند. یعنی تنها در صورتی فعل اختیاری انسان تحقّق می یابد که خداوند، اذن تحقّق این فعل را از طریق مشیت و اراده و قدر و قضا صادر کند.

امام موسی کاظم (علیه السلام) پس از آن که انسان ها را در انجام یا ترک افعال اختیاری آزاد می دانند، می فرمایند:

«وَ لا یَکُونُونَ آخِذِینَ وَ لَا تَارِکِینَ إِلّا بِإِذْنِه.»(2)

«و انسان ها افعال را انجام نمی دهند و ترک نمی کنند، مگر با اذن خدا.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اعمال اختیاری انسان ها را به سه دسته فرائض و فضائل و معاصی تقسیم کرده و در توضیح آن، می فرماید:

«1. فرائض با امر [تشریعی]، رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم خدا همراه است.

1- .المحيط بالتكليف: 361.
2- احتجاج طبرسى 2: 330؛ توحيد صدوق: 359.

2. فضائل با امر خدا همراه نیست. امّا با رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم الهی است.

3. معاصی با امر و رضایت خدا همراه نیست امّا با قضا، قدر، مشیت و علم الهی است.»(1)

بدین سان، همه ی افعال اختیاری انسان با قضا و قدر و مشیت و علم الهی همراه است. و این مطلب همان است که در حدیث قبل با تغییر «إذن» آمده است.

خلاصه آن که در افعال غیراختیاری انسان، فاعل افعال، خداست. امّا در افعال اختیاری انسان، فاعلِ فعل، انسان است. پس در هیچ یک از این دو نوع فعل، تعلّق دو قادر بر مقدور واحد _ به این معنا که فعل به صورت اشتراکی توسط خدا و انسان انجام شود _ مطرح نیست. البته در فعل اختیاری، فاعل، انسان است. امّا این فاعلیت در طول فاعلیت خداست، به این معنا که قدرت انجام کار را خدا به انسان داده است و انسان با کمک این قدرت، فعلی را انجام می دهد. امّا همین فعل به شرطی تحقّق می یابد که خداوند إذن تحقّق آن را صادر کند و علم و مشیت و قدر و قضای الهی به آن تعلق گرفته باشد.

در بحث قضا و قدر به این بحث باز خواهیم گشت.

خلاصه فصل ششم

اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با ردّ نظریه ی جبر و تفویض، حقیقتی را بیان کرده اند، تحت عنوان «امر بین الأمرین». براساس این حقیقت _ که عقل نیز بر آن گواهی می دهد _ انسان در فعل خود مختار است، امّا خدایی که او را آفریده و به او قدرت بخشیده، نسبت به این دارایی، املک از انسان است. بدین سان، انسان، مختار است، امّا اختیار و فعل او بیرون از حیطه ی سلطنت و اراده و مشیت الهی نیست.

1- توحید صدوق: 370.

فصل هفتم: قضا و قدر و ارتباط آن با عدل خدا

اشاره

مسئله «قضا و قدر»_ که گاه با تعابیری چون «سرنوشت» و «قسمت» از آن یاد می شود _ از مسائل مهم و پیچیده ی کلامی و فلسفی است. در علم کلام، مقصود اصلی تبیین ارتباط این مسئله با آزادی انسان و در نتیجه، عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو مفهوم با هم است. و برای رسیدن به این مقصود، مفهوم قضا و قدر مورد بررسی قرار می گیرد.(1)

پرسش اصلی این است که اگر خداوند، همه چیز _ و از جمله افعال انسان ها _ را مقدّر کرده است، و به این تقدیر حکم و قضا نموده است، آیا در این صورت، جایی برای اختیار باقی می ماند یا خیر؟ و اساساً چگونه می توان میان تقدیر و اختیار جمع کرد؟ از سوی دیگر، از آن جا که در بحث قبلی اثبات شد که لازمه ی نفی اختیار انسان، ظالم بودن خداست، پس اگر لازمه ی تقدیر، نفی اختیار باشد، نتیجه ی تقدیر، ظالم بودن خدا خواهد بود.

براساس این دیدگاه، متکلّمان در ذیل مبحث عدل الهی، به قضا و قدر می پردازند و تفسیرهایی از قضا و قدر ارائه می دهند که با اختیار انسان _ و در نتیجه، عدالت پروردگار _ هماهنگ باشد.

1- ر.ک: کشف المراد: 315.

1. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن

قضا و قدر، یکی از آموزه های قطعی اسلام است که در قرآن و احادیث مورد تأکید قرار گرفته و ایمان به آن واجب شمرده شده است.

در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»(1)

«ما هر چیز را به اندازه آفریدیم.»

«هُوَ الَّذِی خَلَقَکُم مِن طِینٍ ثُمَّ قَضَی أَجَلاً»(2)

«او کسی است که شما را از گِل آفرید، پس مدتی را مقرر کرد.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

«الایمانُ أرْبَعَةُ أَرْکان: الرِّضا بِقَضاءِ اللهِ، وَ التَّوَکُّلُ عَلَی اللهِ، وَ تَفْویضُ الأمْرِ إلَی اللهِ، وَ التَّسلیمُ لِأَمرِ اللهِ.»(3)

«ایمان چهار رکن است: راضی بودن به قضای خدا، توکل بر خدا، واگذاری کار به خدا، و تسلیم در برابر فرمان خدا.»

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرمود:

«مَنْ لَمْ یَرْضَ بِقَضائی وَ لَمْ یُؤمِنْ بِقَدَری، فَلْیَلْتَمِسْ إلهاً غَیْری»(4)

«کسی که به قضای من رضایت نداد و به قَدَر من ایمان نیاورد، خدایی جز من بجوید.»

این همه تأکید، برای آن است که قضا و قدر خدا حکومت و سلطنت خدا را نشان می دهد. پس کسی که به قضا و قدر خدا راضی نیست، در واقع، از حکومت و سلطنت خدا راضی نیست. در نتیجه، باید به دنبال جهانی دیگر با حکومت خدای دیگری باشد. و چون جهان دیگری با خدای دیگری وجود ندارد، پس باید به حکومت و قضا و قدر خدا راضی بود، خواه خوشایند ما باشد خواه برخلاف میل ما. از این رو در برخی

1- قمر: 49.
2- انعام: 2.
3- اصول کافی 2: 56.
4- توحید صدوق: 371.

احادیث، ایمان به قدر، نظام توحید دانسته شده است.(1) شخصی برای امام حسین (علیه السلام) نقل کرد که اباذرe می گفت: «من فقر را بیشتر از غنا، و مرض را بیشتر از سلامتی دوست دارم». امام (علیه السلام) فرمود:

«خدا رحمت کند ابوذر را. امّا من می گویم: کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی خواهد که در حالتی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است. این گونه بودن، رضایت به قضای خداست.»(2)

نقل شده است که امام صادق (علیه السلام) پس از آن که مصیبتی بر ایشان وارد شد، فرمودند:

«ما عافیت و سلامتی را برای خود و فرزندان و اموالمان دوست داریم. امّا وقتی قضای الهی [برخلاف خواسته ما] واقع شد، نمی توانیم چیزی را دوست بداریم که خداوند برای ما دوست نداشته است.»(3)

در احادیث، معرفت خدا و ایمان و یقین به او، از مبادی ایمان و رضایت به قضا و قدر خدا معرفی شده است. از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«أَحَقُّ خَلْقِ اللهِ أَنْ يُسَلِّمَ لِمَا قَضَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ عَرَفَ اللهَ عَزَّ وَ جَل.»(4)

«سزاوارترین آفریدگان خدا برای تسلیم شدن در برابر قضای خدا، کسی است که خدا را شناخته است.»

امام حسن (علیه السلام) به عبدالله بن جعفر فرمود:

«يَا عَبْدَ اللهِ ! كَيْفَ يَكُونُ الْمومِنُ مُؤْمِناً وَ هُوَ يَسْخَطُ قِسْمَهُ وَ يُحَقِّرُ مَنْزِلَتَهُ وَ الْحَاكِمُ عَلَيْهِ الله؟»(5)

«ای عبدالله ! چگونه مؤمن، مؤمن باشد، در حالی که نسبت به قسمتش خشمگین است و منزلت و مقامش را تحقیر می کند، در حالی که خداوند به این ها حکم کرده است؟»

امام سجاد (علیه السلام) می فرمایند:

ص:173

1- تعلیقات احقاق الحق 11: 591.
2- کنزالعمّال 1: 106.
3- اصول کافی 3: 226.
4- همان 2: 62.
5- همان.

«الرِّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ أرفع دَرَجَاتِ الْيَقِينِ»(1)

«راضی بودن به قضای مکروه [مصیبت] بالاترین درجات یقین است.»

روشن است که کسی که خدای رحیم و حکیم را بشناسد، به وجود او یقین پیدا کند، به او ایمان آورد، به خیر بودن او نیز معرفت می یابد و یقین می کند و به حکم عقل درمی یابد که قضا و قدر موجودِ رحیم و حکیم، همراه با رحمت و حکمت است و در نتیجه، عقلاً باید به آن راضی بود و آن را خیر دانست. از این رو امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) راضی بودن به قضا و قدر را در محدوده ی ادراک عقلی می داند:

«حَدُّ الْعَقلِ النَّظَرُ فِی الْعَواقِبِ وَ الرِّضا بِما یَجْری بِهِ الْقَضاءُ.»(2)

«حد عقل، نگاه کردن به نتایج و عواقب کارهاست، و راضی بودن به آنچه قضای خدا بر آن جاری می شود.»

به جهت چنین اهمیّتی یکی از دعاهای معصومان، درخواست رضایت نسبت به قضا و قدر الهی، از خداست. در دعای کمیل، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با حالت خضوع و خشوع از خدا می خواهد که:

«تَجْعَلَنی بِقِسْمِکَ راضِیاً قانعاً.»(3)

«مرا نسبت به قسمتت راضی و قانع بگردان.»

تعبیر «أسْألُکَ الرِّضا بِالْقَضا» و مشابه آن، در دعاهای نقل شده در کتاب های شیعه و سنی بارها تکرار شده است.(4)

در احادیث، آثار متنوع و بسیاری برای رضایت از قضا و قدر ذکر شده است، از جمله تقرّب به خدا، از بین رفتن غم و غصه، راحتی، بی نیازی، عفاف، شجاعت، از بین رفتن حسد، دفع بلا و اجابت دعا. با دقّت در این آثار، متوّجه می شویم که قضا و قدر، گذشته از این که آموزه ای اعتقادی است، ایمان و رضایت به آن یکی از پایه های اخلاق و حیات دینی و اسلامی است و تربیت دینی صحیح بدون اعتقاد به قضا و قدر و

1- تحف العقول: 278.
2- مختصر بصائر الدرجات: 140.
3- مصباح المتهجد: 845.
4- اصول كافى 2: 548؛ سنن النسائى 3: 55.

رضایت به آن تحقّق نمی یابد. در این جا به ذکر چند حدیث بسنده می کنیم و بحث عمیق پیرامون این احادیث را به علم اخلاق وا می گذاریم.

از لقمان حکیم نقل شده که به فرزندش فرمود: از جمله چیزهایی که باعث تقرب به رضوان الهی است، رضا به قضای خداست در چیزهایی که آن را دوست داری و چیزهایی که دوست نمی داری.

الرِّضَا بِقَضَاءِ الله فیما أَحْبَبْتَ وَ کَرِهْت.»(1)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«مَنْ رَضِیَ بِقِسمِ اللهِ لَمْ یَحْزَنْ عَلَی مَا فَاتَه.»(2)

«کسی که به قسمتِ خدا راضی شد به خاطر آن چه از دست داد غمگین نشد.»

همچنین می فرمایند:

«مَنْ رَضِیَ بِالْقَضاءِ اسْتَراحَ.»(3)

«کسی که به قضای خدا راضی شد راحتی را به دست آورد.»

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند:

«ارْضَ بِقِسْمِ اللهِ تَکُنْ مِنْ أغْنَی النَّاس.»(4)

«به قسمتِ خدا راضی شو تا از بی نیازترین انسان ها شوی.»

امام علی (علیه السلام) می فرمایند:

«الرِّضَی بِالْکَفَافِ یُؤَدِّی إِلَی الْعَفَافِ.»(5)

«راضی بودن نسبت به آنچه برای انسان کافی است، باعث عفاف و پاکدامنی می شود.»

1- كنزالفوائد 2: 164.
2- تحف العقول: 88.
3- غرر الحكم: ح 7738.
4- امالى مفيد: 350.
5- غررالحكم: ح 1512.

2. نهی از تکلّف در قضا و قدر

در احادیث، از تکلّف در قضا و قدر و سعی در فهم سرّ قدر نهی شده و از قضا و قدر به «سرّ الهی»، «راه تاریک»، و «دریای ژرف» تعبیر شده است.

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی قدر پرسیدند. امام (علیه السلام) پاسخ داد:

«طَریقٌ مُظلِمٌ فَلا تَسلُکوهُ، وَ بَحرٌ عَمیقٌ فَلا تَلِجُوهُ، وَ سِرُّ اللهِ فَلا تَتَکَلَّفوهُ». (1)

«راهی است تیره، آن را نپیمایید. دریای است ژرف، وارد آن نشوید، راز خداست، برای گشودنش خود را مفرسایید و به زحمت نیندازید.»

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که تکلّف در قدر الهی را مانند نگاه کردن به خورشید دانسته اند. (2)

شخصی، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی قدر پرسید. امام او را از تکلّف در این مسئله برحذر داشت، اما پس از اصرار او فرمود:

«حال که اصرار داری، بدان که قدر الهی نه جبر است نه تفویض، بلکه امر بین الأمرین است.» (3)

از این احادیث می توان نتیجه گرفت که قضا و قدر و سرّ آن خارج از علم انسان هاست و تلاش برای کشف آن رنجی بی حاصل است. از این رو واژه ی تکلّف _ به معنای «افتادن بی حاصل در رنج»_ در مورد آن به کار رفته است. برای مثال سرّ این که فردی از پدر و مادر خوب برخوردار است و فرد دیگر چنین نیست. یا سرّ اینکه فردی در محیط مناسب رشد می کند و فرد دیگر در محیط نامناسب. و به طور کلی سرّ قضا و قدرهای خدا در مورد تک تک انسان ها از دایره ی علم انسان های عادی مخفی است و تلاش برای کشف این اسرار، رنج بی حاصل است.

ممنوع بودن تکلّف در کنه قضا و قدر خدا امری عقلی است و عقل حکم می کند که نباید به دنبال چیزی رفت که فهم آن برای ما ممکن نیست و

جز رنج بی حاصل چیزی عاید انسان نمی شود. بلکه ممکن است این تکلّف، گمراهی و بدبینی به خدا را به دنبال

1- نهج البلاغهٔ: حکمت 287.
2- جامع بیان العلم: 418.
3- کنزالعمّال 1: 349.

داشته باشد. بنابراین کسی که به خدا ایمان دارد، باید نسبت به هر آنچه از سوی خدا به او می رسد راضی باشد، همان طور که از امام حسین (علیه السلام) نقل کردیم که فرمود: «کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی خواهد که در حالتی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است.»

مطلب بالا در مورد سرّ قضا و قدر بود. امّا علم اجمالی به مفهوم قضا و قدر _ آن هم به گونه ای که به جبر و تفویض نینجامد _ اشکال ندارد و در احادیث نیز مطرح شده است.

3. مفهوم قضا و قدر

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن و محکم کردن و تمام کردن کاری آمده است.(1) معنای لغوی «قدر» اندازه و مقدار است، و تقدیر چیزی، یعنی: مشخص کردن اندازه ی آن چیز و محدود کردن آن.(2)

در آیات و احادیث، قضا و قدر در معانی متعددی به کار رفته است. در حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) ده معنا برای قضا و قدر در قرآن کریم ذکر شده است.(3) در اینجا، آن معنایی از قضا و قدر مراد است که با اعمال انسان ارتباط دارد. امّا توضیح مطلب:

هر چیزی که خلق می شود، مراحل و مقدماتی می پیماید و دو مرحله ی مهم از آن ها، قضا و قدر است.

از امام موسی کاظم (علیه السلام) درباره ی قدر سؤال شد. فرمودند:

«تَقْدیرُ الشَّیءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ.»(4)

«قدر اندازه گیری و مشخص کردن طول و عرض چیزی است.»

ایشان در جای دیگر در تفسیر قدر فرمودند:

1- الصحاح، معجم مقاییس اللغۀ، ماده ی قضا.
2- الصحاح، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۀ، ماده ی قدر.

3- ر.ک: بحارالأنوار 93: 18.
4- اصول کافی 1: 150.

«هُوَ الْهَندَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَ العَرضِ وَ البَقاءِ.»(1)

«قدر، هندسه و اندازه گیری چیزی از لحاظ طول و عرض و بقاست.»

امام رضا (علیه السلام) در معنای تقدیر الهی فرمودند:

«هُوَ وَضْعُ الْحُدودِ مِنَ الآجالِ وَ الأرزاقِ وَالبَقاءِ وَالفَناءِ.»(2)

«تقدیر، مشخص کردن حدود یک چیز، از جهت اَجَل ها و روزی ها و مقدار بقا و زمان فناست.»

بدین سان، قبل از آن که خداوند فعلی را انجام دهد و چیزی را خلق کند، نخست محدوده ی مکانی و زمانی و دیگر خصوصیات آن را مشخص و معین می کند. این محدوده و خصوصیات، قدر نام دارد. و مشخص کردن این محدوده و خصوصیات، تقدیر نامیده می شود.

قضا به معنی حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است. پس از آن که خداوند، اندازه و حدّ چیزی را در علم فعلی و لوح و تقدیر مشخص کرد، به ایجادش حکم می کند و سپس آن شیء در خارج موجود می شود.

امام رضا (علیه السلام) فرمودند:

«اَلْقَضاءُ هُوَ الإبْرامُ وَ إِقامَةُ الْعَیْنِ.»(3)

«قضا، محکم و حتمی کردن و اقامه و ایجاد چیزی در خارج است.»

می بینیم که قدر بر قضا مقدم است. یعنی خداوند ابتدا به شیء اندازه می دهد و پس از آن، به صدور و تحقّق آن حکم می کند. بنابراین بهتر است به جای قضا و قدر، «قدر و قضا» گفته شود.

4. اقسام قدر و قضا

اشاره

قدر و قضای الهی، وقتی درباره ی افعال اختیاری انسان مطرح می شود، هم به معنی تشریعی به کار می رود، و هم به معنی تکوینی. بنابراین، چهار

مسئله ی قابل بررسی وجود دارد: قدر تشریعی، قضای تشریعی، قدر تکوینی، قضای تکوینی.

ص:178

1- المحاسن: 380.
2- تفسیر قمی 1: 24.
3- اصول کافی 1: 158.

4/1. قدر و قضای تشریعی

قدر تشریعی خدا درباره ی افعال اختیاری انسان، یعنی این که خداوند، افعال انسان ها را از لحاظ شرعی اندازه گیری و مشخّص کرده است. بر این اساس، همه ی افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحّب، مکروه و مباح تقسیم می شود. معنای دیگر قدر تشریعی، این است که خداوند، اندازه و مقدار پاداش و کیفر اعمال انسان ها را معیّن و مشخص ساخته است.

قضای تشریعی خدا، یعنی حکم کردن به احکام شرعیِ معیّن شده، و نیز حکم کردن به این که انسان ها به کیفر و پاداش مشخّص در برابر افعالشان برسند. شخصی از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی قدر و قضا پرسید. امام در بخشی از پاسخ فرمودند:

«اَلأمرُ بِالطّاعَۀِ وَ النَّهیُ عَنِ المَعصِیَۀِ... الوَعدُ وَ الوَعیدُ وَ التَّرغیبُ وَ التَّرهیبُ».(1)

«قضا و قدر، فرمان به طاعت و نهی از گناه... بشارت به پاداش و اخطار به کیفر و ترغیب و هشدار است.»

امام رضا (علیه السلام) در تفسیر قضا فرمودند:

«الحُکمُ عَلَیهِم بِما یَستَحِقّونَهُ عَلی أفعالِهِم، مِنَ الثَّوابَ وَ العِقابِ، فِی الدُّنیا وَ الآخِرَۀِ»(2)

«قضا، حکم کردن است به پاداش و کیفری که انسان ها در مقابل اعمالشان، در دنیا و آخرت، مستحق آن اند.»

بدینسان، پذیرش قدر و قضای تشریعی، به معنی اعتقاد به نبوّت و شریعت است. به دیگر سخن، خداوند پیامبران را برای بیان شریعت فرستاده، افعال انسان ها را از لحاظ احکام شرعی و بایدها و نبایدها مشخّص کرده، و راه کمال انسانی را معلوم ساخته است. از سوی دیگر، در مقابل اعمال انسان ها، کیفر و پاداش هایی معیّن فرموده است.

روشن است که این معنی از قدر و قضا، انسان را مجبور نمی سازد. قبول این حقیقت، از ضروریّات اسلام، بلکه هر دین الهی است؛ زیرا در همه ی

ادیان الهی شریعت و واجب و حرام و کیفر و پاداش وجود دارد.

ص:179

1- الاحتجاج 1: 492؛ ر.ک: توحید صدوق: 384؛ مصنّفات الشیخ المفید 5: 56 (تصحیح الاعتقاد).
2- عیون أخبار الرضا (علیه السلام) 1: 124.

در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریعی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض تشریعی خدا به انسان ها قرار می گیرد. اباحیگری یعنی این که همه ی افعال، مباح است و خدا، انسان را به حال خود رها کرده، بدون این که شریعت برای او قرار دهد. به دیگر سخن، اباحیگری، نفی هر گونه تکلیف است. تفویض تشریعی به این معناست که انسان ها تکالیفی دارند، امّا تعیین آن ها بر عهده ی خودشان است و نیازی به شرایع و احکام الهی وجود ندارد. بر این اساس، تفویض تشریعی به انکار نبوّت انبیا می انجامد. و قدر و قضای تشریعی، به قبول شرایع و ادیان الهی.

در احادیث، تفویض به معنای تفویض تشریعی نیز آمده است. برای مثال امام هادی (علیه السلام) می فرمایند:

«أمَّا التَّفْوِيضُ... فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّ اللهَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْعِبَادِ اخْتِيَارَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ أَهْمَلَهُم.»(1)

«امّا تفویض... این سخن گوینده است که: خدا اختیار امر و نهی خود را به بندگان واگذاشته است و آن ها را [در مورد امر و نهی] رها کرده است.»

انکار قضا و قدر تشریعی و اعتقاد به اباحیگری و تفویض تشریعی مخالف با شرایع ادیان الهی است، و به طور کلّی نبوت و امامت و دین را بی اعتبار می کند، زیرا خداوند از طریق ادیان الهی و پیامبرانش از طریق عرضه ی برنامه های همه جانبه درصدد هدایت انسان و به کمال رساندن اوست. در حالی که تفویض تشریعی هر گونه برنامه الهی برای تکامل را انکار می کند.

تفویض تشریعی با اصل توحید نیز مخالفت دارد، چرا که لازمه ی آن محدودیت سلطنت خدا و عجز و نقص اوست. زیرا سلطنت خدا را محدود به تکوین می کند و دست خدا را از تشریع و جعل قوانین کوتاه می کند.

4/2. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان

تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان، به این معناست که قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را خدا به انسان داده است، و این توانایی محدود به اندازه و

1- تحف العقول: 464.

حدّی معیّن است. انسان ها از جنبه های مختلفی _ مانند ویژگی های فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی _ محدودیّت هایی دارند، که به قَدَر تکوینی باز می گردد. حکم کردن به چنین محدودیّت ها و ایجاد آن ها، قضای تکوینی خداست.

از سوی دیگر، همین قدرت محدود نیز، به گونه ای به انسان واگذار نشده است که مالکیّت و تسلّط خدا بر آن نفی شود؛ بلکه خداوند، نسبت به همان قدرت اعطا شده نیز، مالک _ بلکه مالک تر از خود انسان _ است. از این رو، هرگاه که بخواهد، می تواند آن را بازپس گیرد، یا جلوی تأثیر آن را بگیرد، یا آن را کم و زیاد کند.

بنابراین، تحقّق فعل اختیاری انسان نیز، نیازمند امضا و اِذن خداست.

خداوند در قرآن می فرماید:

«وَ ما تَشاءُونَ إِلّا أنْ یَشاءَ اللهُ»(1)

شما چیزی را نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد.»

امام موسی کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

«لایَکُونُونَ آخِذِینَ وَ لَا تَارِکِینَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ»(2)

«انسان ها افعال اختیاری خود را انجام نمی دهند و ترک نمی کنند مگر با اذن خدا.»

در حدیث دیگر آمده است:

«انَّهُمْ لَا یَصْنَعُونَ شَیْئاً مِنْ ذَلِکَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللهِ وَ مَشِیئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِه.»(3)

بنابراین، هر چند انسان ها قادر و مختارند، امّا قدرت و اختیار آن ها اندازه و قَدَر دارد و پس از تعلّق تقدیر و به اندازه ای خاص می توانند کارهای مورد علاقه ی خود را انجام دهند، آن هم پس از اِذن خدا. با وجود این، در همان محدوده ای که قدرت و آزادی و اختیار به انسان اعطا شده و فعل او نیز به امضای تکوینی خدا رسیده است، آدمی آزادانه فعل خویش را انجام می دهد و در مقابل فعل نیز پاداش یا کیفر خواهد دید.

بدین سان، قدر و قضای تکوینی خدا، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان جاری می سازد، و در عین حال، با

ص:181

1- انسان: 40؛ تکویر: 29.
2- احتجاج طبرسی 2: 330؛ توحید صدوق، 359.
3- اصول کافی 1: 162.

آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد. درباره ی آزادی انسان در بحث جبر و اختیار بحث شد.

خلاصه ی فصل هفتم

در این فصل معنای قضا و قدر و چگونگی سازگاری آن با اختیار انسان مورد بحث قرار گرفت. احادیث اهل بیت (علیهم السلام)، از یک سو، ایمان و رضایت به قضا و قدر الهی را ستوده و آن را از ارکان ایمان به خدا برشمرده اند. از سوی دیگر، ما را از تکلّف در باب دست یابی به سرّ و قضا و قدر، بازداشته اند. در کنار این همه، مفهوم تقدیر (اندازه گیری و تعیین حدود اجل ها و روزی ها و...) و مفهوم قضا (حتمی شدن ایجاد یک شیء در خارج) را روشن ساخته اند. هم چنین انواع قدر و قضا (تشریعی و تکوینی) و ارتباط آن با اختیار انسان را تبیین کرده اند.

ص:182

فصل هشتم: بداء

اشاره

بداء یکی از آموزه های مهم اسلامی است که عقیده به آن نقش مؤثری در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی و انسان شناسی دارد و آیات قرآن کریم و احادیث نقل شده در کتاب های شیعه و سنی به روشنی بر آن دلالت دارند. با وجود این، برخی از علمای سنّی به انکار بداء پرداخته اند از آن جهت که معنای بداء را به درستی درک نکرده اند و پنداشته اند که بداء با علم ذاتی و ازلی خدا در تعارض است.

1. مفهوم بداء

به طور خلاصه بداء عبارت است از تغییر در قضا و قدر غیر حتمی. این آموزه مبتنی بر تقسیم قضا و قدر به دو قسم حتمی و غیر حتمی و امکان تغییر در قسم غیرحتمی است. امام باقر (علیه السلام) می فرمایند:

«مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَحْتُومَةٌ کائِنَةٌ لَا مَحَالَةَ. وَ مِنَ الْأُمُورِ أمْرٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَاللهِ یُقَدِّمُ فیهَا مَا یَشَاءُ وَ یَمْحُو مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ مِنْهَا مَا یَشَاءُ.(1)

«برخی امور، حتمی اند که ناگزیر موجود خواهند شد. برخی امور دیگر، در نزد خدا موقوف اند که خدا با مشیت خود، برخی از این امور را مقدّم می کند. برخی دیگر را از بین می برد، و برخی دیگر را محکم می دارد و موجود می سازد.»

1- تفسیر عیاشی 2: 217.

توضیح مطلب این است که بداء از ریشه ی «بدو» به معنای ظهور است و به دو معنا به کار می رود: ظهور پس از خفاء و پیدایش رأی جدید.(1) معنای اخیر خود به دو صورت ممکن است رخ دهد: پیدایش رأی بدون سابقه ی رأی دیگر و پیدایش رأی برخلاف رأی قبلی. مقصود از بداء در قرآن و احادیث، همین معنای سوم است.

از مهم ترین آیاتی که در مورد بداء در قرآن وجود دارد و در احادیث به آن استناد شده است، آیه زیر است:

«یَمْحُو اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الکِتابِ»(2)

«خدا هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند. و ام الکتاب نزد اوست.»

ظاهر آیه شریفه این است که اگر خدا بخواهد برخی امور موجود را محو می کند و برخی امور غیر موجود را تثبیت می کند. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«هَلْ یُمْحَی إِلَّا مَا کَانَ ثَابِتاً؟ وَ هَلْ یُثْبَتُ إِلَّا مَا لَمْ یَکُنْ؟»(3)

«آیا محو، جز به چیز ثابت و موجود تعلّق می گیرد؟ و آیا وجود بخشیدن مگر به چیزی که نبوده تعلّق می گیرد؟»

این محو و اثبات در مورد همه ی ممکنات جهان صادق است، از جمله مقدمات فعل الهی هم چون قضا و قدر. بنابراین براساس ظاهر آیه ی شریفه ممکن است قضا و قدرهای موجود تغییر کنند، به این معنا که قضا و قدری پاک شود و قضا و قدر جدیدی نوشته شود. امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ی بالا بر این مطلب تصریح می کنند:

«إِنَّ ذَلِکَ الْکِتَابَ کِتَابٌ یَمْحُو اللهُ فِیهِ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ. فَمِنْ ذَلِکَ الَّذِی یَرُدُّ الدُّعَاءُ الْقَضَاءَ. وَ ذَلِکَ الدُّعَاءُ مَکْتُوبٌ عَلَیْهِ: وَ الَّذِی یُرَدُّ بِهِ الْقَضَاءُ، حَتَّی إِذَا صَارَ إِلَی أُمِّ الْکِتَابِ لَمْ یُغْنِ الدُّعَاءُ فِیهِ شَیْئاً.»(4)

«به درستی که آن کتاب، کتابی است که در آن، خدا هر چه بخواهد محو و اثبات می کند. از همین کتاب است قضا و قدرهایی که دعا، آن ها را ردّ می کند، دعایی که

1- القاموس المحيط، الصحاح، معجم مقاييس اللغهٔ، ماده ى «بدو».
2- رعد: 39.
3- اصول كافى 1: 147.
4- تفسير عياشى 2: 220.

بر آن نوشته شده است: آنچه به واسطه آن، قضا را برمی گردانند. امّا وقتی که قضا و قدرها به امّ الکتاب منتقل شود، دعا در آن تأثیری ندارد.» [و حتماً روی خواهد داد.]

از این حدیث و احادیث مشابه می توان دریافت که تقدیرهای جهان در دو لوح ثبت شده است. یکی لوح بداء یا لوح محو و اثبات و دیگری لوح امّ الکتاب. قضا و قدرهایی که خداوند براساس وضعیت موجود ما ثبت کرده، در لوح بداء است که ممکن است با دعا یا کاری دیگر تغییر کند. امّا قضا و قدر اگر به لوح امّ الکتاب راه یابد و در آنجا نوشته شود، تغییر نخواهد یافت. علم فرشتگان و پیامبران و امامان به حوادث آینده از لوح محو و اثبات است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«إِنَّ للهِ عِلْمَیْنِ. عِلْمٌ مَکْنُونٌ مَخْزُونٌ لا یَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِکَ یَکُونُ الْبَدَاءُ. وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلائِکَتَهُ وَ رُسُلَهُ وَ أَنْبِیَاءَهُ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.»(1)

«خدا دو علم دارد: یکی علمی است پوشیده و نهان، که جز او کسی آن را نمی داند، و بداء از همین علم است. و دیگری علمی که آن را به فرشتگان و پیامبرانش آموخته است، که ما آن را می دانیم.»

ظاهراً مقصود از علم مکنون، همان امّ الکتاب است که در آن بداء رخ نمی دهد، بلکه منشأ بداء است به این معنا که علم لوح بداء و نیز تغییراتی که در این لوح رخ می دهد، و در واقع همه چیز، درآن وجود دارد. این علم از دسترس غیر خدا دور است و از این رو هیچ کس دارای علم مطلق نیست. ممکن است مقصود از علم مکنون، علم ذاتی خدا باشد که در آن نیز همه چیز وجود دارد و از دسترس غیر خدا دور است. البته احتمال اول قوی تر است چون در بحث از بداء، علم فعلی موردبحث است، یعنی لوح مخلوقی که وقایع در آن ثبت شده است و علم ذاتی خدا که ازلی است مورد بحث نیست. همان طور که در بحث از رابطه علم و بداء خواهیم دید، اشتباه منکران بداء، خلط میان این دو نوع علم _ یعنی علم ذاتی و علم فعلی _ است.

به هر حال علم ذاتی خدا و نیز امّ الکتاب در اختیار فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) نیست و آنان تنها به لوح محو و اثبات علم دارند و این لوح با بداء قبل تغییر است. از این رو آنان علم مطلق و غیر مشروط ندارند و تحقّق علم آن ها نسبت به آینده مشروط به عدم

1- اصول کافی 1: 147.

بداء است. از این رو از امام علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) نقل شده که فرمودند:

«وَ اللهِ لَوْ لَا آیَةٌ فِی کِتَابِ اللهِ لَحَدَّثْنَاکُمْ بِمَا یَکُونُ إِلَی إنْ تَقُومَ السَّاعَةُ * یَمْحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ.»(1)

«قسم به خدا اگر نبود آیه ای در کتاب خدا، به یقین، شما را از هر آنچه تا روز قیامت رخ می دهد، خبر می دادم [این آیه عبارت است از]: * خدا هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند.»

البته این مباحث در مورد تقدیرات غیرحتمی و بداءپذیر است، در حالی که علم فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) به تقدیرات حتمی تغییرپذیر نیست.

در حدیثی که در کتاب های اهل سنت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است، یکی از مصادیق آیه ی مورد بحث، طول عمر ذکر شده است:

«یَمحُو مِنَ الأجَلِ ما یَشاءُ، وَ یَزیدُ فیهِ ما یَشاءُ»(2)

«از طول عمر، هر اندازه خدا بخواهد از بین می برد، و هر اندازه خدا بخواهد می افزاید.»

در حدیث دیگر، یکی از مصادیق آیه مورد بحث، رزق و روزی ذکر شده است.(3)

یکی دیگر از آیات مهم مربوط به بداء آیه زیر است:

«وَ قالَتِ الیَهُودُ یَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ»(4)

«یهود گفتند: دست خدا بسته است. دستهایشان بسته باد. و برای این سخن، از رحمت الهی دور شوند. بلکه هر دو دست خدا گشاده است، هر گونه که بخواهد می بخشد.»

همان طور که امام صادق (علیه السلام) تذکر داده اند، مقصود یهود این نبود که خدا دست دارد و دستش با ریسمانی بسته است، بلکه مقصود آن

ها این بود که خداوند از کار قضا

1- قرب الاسناد: 353؛ بحارالأنوار 4: 97.
2- الفردوس 5: 261.
3- الطبقات الکبری 3: 574.
4- المائدة: 64.

و قدر فارغ شده و دیگر چیزی را کم و زیاد نمی کند. و خدا در پاسخ به این اعتقاد یهود فرمود:... دست های خدا گشاده است...(1)

آیه ی شریفه و احادیث ذیل آن مطلبی عقلی را بیان می دارد و آن این که قدرت خدا مطلق است، و به تعبیر آیه دستهای خدا باز است (یداه مبسوطتان). مطلق بودن قدرت اقتضا می کند که خدا هر وقت بخواهد تقدیرات را عوض کند و وضعیت موجود را به هم بزند: فقیری را غنی کند و غنی را فقیر سازد، طول عمر کسی را زیادتر از تقدیر سابق کند و طول عمر شخص دیگر را کمتر از تقدیر قبلی کند و همینطور.

بنابراین، وقتی بداء به خدا نسبت داده می شود، مقصود پیدایش رأی یا قضا و قدر و مشیت و اراده ی جدید است که با رأی قبلی تفاوت دارد. این تفاوت یا به این شکل است که چیزی کاملاً محو می شود و چیز جدیدی مقدّر می شود، مثل این که شغلی برای شخصی مقدر شده بود و با بداء شغل دیگری برای او مقدر می شود. یا به این شکل است که چیزی کم یا زیاد می شود، مثل این که در لوح قضا و قدر، عمر شخصی کم و زیاد می شود. یا به این شکل است که چیزی مقدم یا مؤخّر می شود. امام باقر (علیه السلام) می فرمایند:

«إِنَّ اللهَ لَمْ یَدَعْ شَیْئاً کَانَ أَوْ یَکُونُ إِلَّا کَتَبَهُ فِی کِتَابٍ. فَهُوَ مَوْضُوعٌ بَیْنَ یَدَیْهِ یَنْظُرُ إِلَیْهِ. فَمَا شَاءَ مِنْهُ قَدَّمَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ أَخَّرَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ مَحَا وَ مَا شَاءَ مِنْهُ کَانَ وَ مَا لَمْ یَشَأْ لَمْ یَکُنْ.»(2)

«خدا چیزی را که قبلاً بوده یا الآن می باشد یا در آینده خواهد بود، وانگذاشته، مگر آن که در کتابی ثبت کرده است. این کتاب در پیش روی خدا قرار دارد و خدا به آن توجه می کند، پس آنچه را خواست، جلو اندازد. و آنچه را خواست، عقب اندازد. و آنچه را خواست، محو کند. و آنچه را خواست، موجود سازد. و آنچه را نخواست، موجود نشود.»

بنابراین، بداء وقتی به خدا نسبت داده می شود، به معنای ظاهر شدن چیزی است که قبلاً برای او مخفی بوده است و در آیات و احادیث، اثری از این معنا دیده نمی شود.

1- ر.ک: توحیدصدوق: 167؛ تفسیر عیاشی 1: 330.
2- تفسیر عیاشی 2: 215.

گذشته از این که این معنا با علم مطلق الهی ناسازگار است. برخی دانشمندان پنداشته اند که بداء فقط به معنای ظهور بعد از خفا استعمال می شود و چون این معنا در مورد خدا محال است، بداء را به انسان یا ملائکه یا دیگر مخلوقات نسبت داده اند.(1) درحالی که بحث بر سر بدائی است که به خدا نسبت داده می شود نه بداء مخلوقات. گذشته از این که تنها یکی از معانی بداء، ظهور بعد از خفاء است و معنای دیگر بداء، پیدایش رأی جدید است. معنای اخیر، هم در قرآن و احادیث مورد تأیید قرار گرفته است، و هم از لحاظ عقلی مشکلی ندارد، بلکه عقل آن را اثبات می کند.

در قرآن کریم نمونه های متعددی از بداء به معنای تغییر در قضا و قدر نقل شده است. از جمله بداء در عذاب قوم یونس که با دعای مردم رفع شد، (2) همچنین بداء در مواعده ی موسی (علیه السلام) با خدا که از سی شب به چهل شب تغییر یافت.(3) همچنین بداء در ورود همراهان حضرت موسی (علیه السلام) به سرزمین مقدس که به جای آن سرگردانی در بیابان ها، نصیب آنان شد.(4)

در احادیث شیعه و سنّی، موارد بداء و اسباب آن به تفصیل مطرح شده است که طرح آن ها در حوصله ی کتاب نیست.(5)

2. دلایل عقلی بداء

بداء آموزه ای نقلی است که در قرآن و احادیث مطرح شده است. همچنین، ازنظر عقلی و وجدانی نیز قابل فهم و اثبات است، و درنتیجه، آموزه ای تعبّدی نیست.

هر انسانی با مراجعه به وجدان و علم حضوری خود، در می یابد که وضعیت موجودش می توانست به گونه دیگری باشد. مثلاً اگر فقیر است، می توانست غنی باشد. اگر مریض است، می توانست تندرست باشد و همینطور. علامت این امر بدیهی و

1- برای نمونه بنگرید به: سبزواری، شرح الأسماء الحسنی 1: 234.
2- یونس: 98؛ تفسیر عیاشی 2: 136.
3- الاعراف: 142؛ تفسیر عیاشی 1: 44.

4- المائدۀ: 21؛ تفسیر عیاشی 1: 304.
5- برای نمونه در مورد کتاب های سنیان بنگرید به: البطقات الکبری 3: 574؛ الفردوس 2: 11؛ سنن ابن ماجه 1: 35؛ مسند الشهاب 2: 35؛ اُسدالغابه 5: 338، تاریخ بغداد 13: 36؛ کنزالعمال 3: 358 و 1: 343.

وجدانی، دعاهایی است که مؤمنان می کنند و از خدا می خواهند تا وضعشان را تغییر دهد. اجابت این دعاها چیزی جز بداء نیست.

از این رو هر کس به خدا اعتقاد دارد و از او تغییر وضعیتش را می خواهد، به بداء معتقد است، هر چند به ظاهر آن را انکار می کند. از آن رو که درک درست از آن ندارد.

دلیل دیگر این است که عقل، همه کمالات را برای خدا اثبات می کند، که از جمله ی کمالات، قدرت مطلق است. براساس قدرت مطلق، خدا حتی پس از تقدیری خاص می تواند این تقدیر را تغییر دهد و تقدیر جدیدی را در لوح تقدیرات ثبت کند و این تقدیر جدید را در خارج جاری سازد. پس، انکار بداء، محدود کردن قدرت خدا، و سلب کمالی از کمالات اوست که برخلاف حکم صریح عقل می باشد.

3. بداء و علم ازلی

مهم ترین اشکال منکران بداء این است که بداء با علم مطلق و ذاتی خدا ناسازگار است، زیرا ما انسان ها وقتی از نظری برمی گردیم و نظر جدیدی در یک موضوع پیدا می کنیم، منشأ این تغییر رأی جهل ما نسبت به برخی امور است که با علم به آن ها نظرمان عوض می شود.

درپاسخ به این اشکال باید گفت: اساساً بداء در علم ذاتی و مطلق خدا رخ نمی دهد تا این اشکال مطرح شود، بلکه بداء در لوح تقدیرات است که علم فعلی و مخلوق است. به دیگر سخن، خداوند براساس وضعیت موجود یک انسان، برای او تقدیری در لوح تقدیرات ثبت می کند. پس از مدتی این شخص کارهایی مثل صله ی رحم و کمک به فقرا انجام می دهد. در نتیجه، خداوند تقدیر قبلی وی را عوض می کند و تقدیر جدیدی را ثبت می کند. این تغییر در تقدیر، بداء است. البته خداوند با علم ذاتی و مطلق خود، از همه این تقدیرات گذشته و آینده آگاه است و حتی آن ها را در لوح دیگری که مکنون است و امّ الکتاب نامیده می شود، ثبت کرده است.

در واقع یک خطای کسانی که به بداء اشکال می کنند، این است که میان علم ذاتی و ازلی از یک سو و علم فعلی و حادث از سوی دیگر خلط می کنند. خطای دیگر آن ها این است که خدا را به انسان قیاس می کنند، در حالی که به گفته امام رضا (علیه السلام):

«مَنْ یَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِیَاسِ لا یَزَالُ الدَّهْرَ فِی الاِلْتِبَاس.»(1)

«هر که پروردگارش را با قیاس توصیف کند، همیشه در گمراهی خواهد بود.»

در احادیث نیز به این مطلب تأکید شده است که بداء با علم ذاتی خدا تعارض ندارد و منشأ بداء جهل نیست. برای مثال امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«کُلُّ أَمْرٍ یُرِیدُهُ اللهُ، فَهُوَ فِی عِلْمِهِ قَبْلَ أنْ یَصْنَعَهُ. لَیْسَ شَیْءٌ یَبْدُو لَهُ إِلَّا وَ قَدْ کَانَ فِی عِلْمِهِ. إِنَّ اللهَ لا یَبْدُو لَهُ مِنْ جَهْلٍ.»(2)

«هر چه را خدا اراده کند، پیش از ساختنش در علم او هست. بدایی برای خدا رخ نمی دهد مگر این که در علم خدا بوده است. برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی دهد.»

سؤالی قابل طرح در این جا این است که اگر منشأ بداء، جهل نیست، پس منشأ آن چیست؟ به دیگر سخن، خدایی که به همه چیز آگاه است، باید از ابتدا فقط یک تقدیر مشخص و ثابت انجام دهد. اساساً حکمت بداء چیست و بداء چه آثاری دارد که خداوند به جهت آن، آثار تقدیرات را عوض می کند؟ در بحث بعدی به این مسئله می پردازیم.

4. آثار آموزه ی بداء

اشاره

آموزه ی بداء، آثار مهمی در حوزه های مهم اعتقادی مثل خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی و انسان شناسی دارد.

4/1. خداشناسی

مهم ترین اثر عقیده به بداء، اثبات قدرت و آزادی مطلق خداست. چرا که براساس امکان بداء، تا زمانی که فعل و حادثه ای خاصّ در عالم رخ نداده است، ممکن است خداوند تقدیر را عوض کند و آن حادثه ی خاصّ واقع نشود، حتی اگر مشیت و تقدیر و قضای الهی به آن حادثه تعلق گرفته

باشد. بنابراین، هیچ چیز حتی قدر و قضای الهی نمی تواند قدرت و مالکیت خدا را محدود سازد و دست او را ببندد.

ص:190

1- بحارالأنوار 3: 297.
2- تفسیر عیاشی 2: 218.

4/2. پیامبرشناسی و امام شناسی

اهمیّت بداء در پیامبرشناسی، تا حدّی است که امام رضا (علیه السلام) می فرماید:

«مَا بَعَثَ اللهُ نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَ أَنْ يُقِرَّ للهِ بِالْبَدَاء.»(1)

«خدا هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر همراه با تحریم خمر و اقرار به بداء برای خدا.»

اعتقاد به امکان بداء و تغییر در تقدیرات، بسط ید و قدرت مطلق خدا را برای پیامبر اثبات می کند. بداء به پیامبر می فهماند که هر چند با عنایت خدا به تقدیرات جهان آگاه گشته است، امّا این تقدیرات قابل تغییر است و تنها خداست که از علم مطلق برخوردار است. در نتیجه، پیامبر به علم خویش اتکا نمی کند و در همه ی امور، خود را وابسته به خدا می بیند.

علمی که قابل تغییر نیست، علم مکنون و مخزون خداست که کسی جز خدا از آن آگاه نیست، در حالی که علم ملائکه و پیامبران و امامان معصوم نسبت به آینده قابل بداء است. از این رو، آنان به علم خود اتکا نمی کنند و به طور مطلق از آینده خبر نمی دهند، مگر مواردی که خداوند از عدم وقوع بداء در آن ها خبر داده است، مثل ظهور منجی موعود و برپایی حکومت جهانی حضرت مهدی (علیه السلام) .(2)

4/3. انسان شناسی

اگر بداء را نفی کنیم و خداوند را فارغ از کار قضا و قدر بدانیم، انگیزه ای برای تغییر وضعیت موجود خود، از طریق کارهای خیر و عبادات و نماز باقی نخواهد ماند، چرا که هر چه مقدّر شده همان خواهد شد و هیچ تغییری در قضا و قدر رخ نخواهد داد.

اصولاً امید به آینده و روحیه تلاش، در گروه امید به تغییر وضعیت و امکان بهبود وضعیت موجود است. از سوی دیگر اگر خداوند تقدیرها را تغییر نخواهد داد، چرا با دعا و تضرّع به درگاه احادیث و اتّکا و التجا به خدا، از او بهتر شدن وضعمان را بخواهیم؟ بنابراین، اعتقاد به بداء، از یک سو روحیه ی امید و تلاش را به انسان می دهد،

1- التوحید: 334.

2- نعمانی، غیبت، باب 18، حدیث10؛ بحارالأنوار 52: 250-251. بنگرید به توضیح علامه مجلسی ذیل حدیث.

و از سوی دیگر روحیه دعا و توبه و تضرع و توکّل به حق تعالی را در انسان تقویت می کند. بدین سان نقش اعتقاد به بداء در حیات مادی و معنوی انسان آشکار می شود چرا که مقولاتی همچون امید، تلاش، دعا، توجّه و توکّل، حیات معنوی انسان و نیز حیات مادی او را بر پایه حیات معنوی شکل می دهد.

5. اسباب بداء

هر عملی _ خواه مثبت و خواه منفی _ می تواند باعث تغییر در قضا و قدر یا بداء گردد. در قرآن و احادیث نیز به برخی اعمال خوب و بد اشاره شده است که باعث بداء می شوند. بهویژه دعا، صدقه و صله ارحام که بیش از دیگر اعمال مورد تأکید قرار گرفته است.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دعا را باعث ردّ قضاء تقدیر شده می داند، حتی اگر این قضاء محکم شده باشد:

«الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ قَدْ أبْرِمَ إِبْرَاما.»(1)

«دعا قضا را برمی گرداند، در حالی که محکم شده است، محکم شدنی.»

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْه.»(2)

«دعا کن و نگو که خداوند از کارش [تقدیرها] فارغ شده است.»

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمودند:

«عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ للهِ وَ الطَّلَبَ إِلَى اللهِ يَرُدُّ الْبَلاءَ، وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُه.»(3)

1- اصول کافی 2: 470. ر.ک: تاریخ بغداد 13: 36.
2- اصول کافی 2: 466.
3- همان: 470.

«بر شما لازم است دعا کردن، زیرا دعا به پیشگاه خدا و خواستن از او، بلایی را که مقدّر شده و به مرحله ی قضا رسیده و تنها امضاء (وقوع) آن باقی مانده است، برمی گرداند.»

همچنین در مورد نقش صدقه درمورد دفع مرگ سوء، از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِیتَةَ السَّوْءِ عَنِ الْإِنْسَان.»(1)

«صدقه، مرگ بد را از انسان دفع می کند.»

امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

«الْبِرُّ وَ الصَّدَقةُ یَنْفِیَانِ الْفَقْرَ وَ یَزِیدَانِ فِی الْعُمُرِ وَ یَدْفَعَانِ تِسْعِینَ مِیتَةً السَّوْء.»(2)

«نیکوکاری و صدقه، فقر را از بین می برند، عمر را طولانی می گردانند، و نودگونه مرگ بد را دفع می کنند.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) صله ی رحم را باعث تأخیر أجل و افزایش رزق می داند:

«مَنْ سَرَّهُ النَّسْءُ [النَّسَاءُ] فِی الْأَجَلِ وَالزِّیَادَةُ فِی الرِّزْقِ، فَلْیَصِلْ رَحِمَهُ»(3)

«هر که به تأخیر افتادن أجل و زیادی در روزی را دوست دارد، صله رحم کند.»

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، امیرالمؤمنین (علیه السلام) ودیگر امامان (علیهم السلام) نقل شده که فرمودند:

«صِلَةُ الرَّحِمِ تَزِیدُ فِی الْعُمُر.»(4)

«صله رحم، عمر را زیاد می کند.»

برخی موارد در ردیف اعمال نکوهیده یاد شده که تقدیرات را عوض می کنند، که در فصل آینده، به آن ها اشاره خواهد شد.

1- همان 4: 5.
2- بحارالأنوار 96: 119.
3- اصول کافی 2: 152.
4- بحارالأنوار 74: 94 و 88 و 89.

خلاصه ی فصل هشتم

بداء یعنی تغییر در قضا و قدر غیرحتمی. این آموزه ی مهمّ اسلامی، نشان می دهد که دست خدا در کار خلقت و تقدیر امور، همواره باز است. قرآن بر این اصل، صحّه گذاشته و کلمات اهل بیت (علیهم السلام)، درتوضیح آن سخن گفته اند. براساس احادیث معتبر، علم خداوند دو گونه است: علم ذاتی و علم فعلی. بداء، از علم فعلی نشئت می گیرد، در حالی که علم ذاتی در انحصار خداوند است که حتّی پیامبران و امامان و ملائک نیز، از آن بی خبرند. بداء باب خضوع همواره در برابر خداوند را برای همگان _ حتّی اولیا خدا _ باز می کند. عقل نیز بر این حقایق گواهی می دهد. آثار آموزه ی بداء در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی، انسان شناسی و آیین زندگی، بسیار شگفت و پر اهمیت است. اسباب بداء _ مانند دعا، صدقه و صله ی رحم _ نیز در این فصل مورد بحث قرار گرفت.

ص:194

فصل نهم: شرور و ارتباط آن با عدل خدا

اشاره

مسئله ی شرور یکی از پرسش های کهن انسان است که به گونه های مختلف در تاریخ تفکر بشری مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله حداقل با سه تقریر در کلام اسلامی و فلسفه سنتی و کلام جدید مورد بحث قرار گرفته است. در کلام اسلامی شرور به صورت چالشی در برابر صفت عدل الهی و گاه حکمت الهی مطرح شده است. از این رو، این بحث تحت عنوان «فی الالم و وجه حسنه» در ضمن مباحث عدل قرار گرفته است.(1) در فلسفه سنتی، شرور مشکلی در برابر رابطه خدا و جهان _ که با نظریه صدور تفسیر می شده _ تلقی شده است. در کلام جدید نیز، این مسئله چالشی در برابر اصل وجود خدا است. از آن جا که موضوع این کتاب عدل خداست، مقصود اصلی از طرح مسئله ی شرور، تبیین رابطه ی شرور با عدل خداست. بنابراین رویکرد کلامی در این جا مورد نظر است. هر چند در پایان بحث به دو رویکرد دیگر یعنی رویکرد فلسفی و رویکرد کلام جدید نیز اشاره می شود.

پرسش اصلی این است که درد و رنجی که از ناملایمات و شرور طبیعی مثل توفان و سیل و زلزله، و همین طور برخی اعمال انسان ها (شرور اخلاقی)، چون جنگ، ستم و تبعیض، بر انسان ها وارد می شود چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ آیا حق انسان ها و به خصوص انسان های بی گناه این نیست که از زندگی بدون درد و رنج بهره مند گردند؟

1- بنگرید به: کشف المراد: 329.

1. مفهوم شرّ

در قرآن و احادیث، خیر و شر به دو معنا به کار رفته است. نخستین معنای خیر و شر، همان معنایی است که معمولاً در شبهه ی شرور مطرح می شود. در این معنا خیر به امر خوشایند انسان گفته می شود و شر بر امر ناخوشایند اطلاق می شود که خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری چیزی که باعث درد و رنج می شود مانند مرض، فقر، سیل، زلزله و جنگ.

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که در تفسیر خیر و شر در این آیه شریفه «وَ نَبلوكُم بِالشَّرِّ وَ الخَيرِ فِتنةً»(1) فرمودند:

«فالخَيرُ: الصِّحَّةُ وَ الغِنى، وَ الشَّرُّ: المَرضُ وَ الفَقرُ، ابتِلاءً و اختباراً».(2)

«منظور از خیر، تندرستی و غناست. و مراد از شرّ، مرض و فقر از روی امتحان و آزمایش است.»

دومین معنای خیر و شر، عبارت است از خیر و شر نهایی. در این معنا، مقصود از خیر، آن چیزی است که برای انسان سودمند است که باعث سعادت او در دنیا و آخرت گردد؛ و شر عبارت است از چیزی که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت گردد.

معنای اوّل را خیر و شرّ ابتدایی و معنای دوم را خیر و شرّ نهایی می نامیم. دلیل این نامگذاری این است که ممکن است چیزی در نگاه نخستین، خیر به نظر برسد، چرا که باعث لذّت می گردد، امّا با بررسی بیشتر معلوم شود که همان امر درنهایت کار، باعث بدبختی و هلاکت انسان می شود. قرآن کریم به همین دو معنای خیر و شر این چنین اشاره می کند:

«عَسَى أن تَكرَهوا شَيْئاً وَ هُوَ خيرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌ لَّكُمْ وَ اللهُ يَعْلَمُ وَ أَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ».(3)

1- الانبياء: 35.
2- الجعفريات: 233، الدعوات: 168، مجمع البيان 7: 74.
3- البقره: 216.

«چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که برای شما خیر است. و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید، حال آن که برای شما شرّ است. و خدا می داند، و شما نمی دانید.»

چیزی که انسان از آن کراهت دارد، که واژه ی «شیئاً» در جمله ی «عسی أن تکرهوا شیئاً» به آن اشاره دارد، همان شرّ به معنای اوّل است. ادامه ی آیه، همین شرّ به معنای نخست را در واقع خیر معرفی می کند: «و هو خیرٌ لکم». مقصود از این خیر، خیر به معنای دوم است. براساس این آیه ی شریفه، چه بسا اموری که در نظر ابتدایی و نخستین، شرّ است، امّا با نظر عمیق و نهایی معلوم می شود که خیر است.

در احادیث نیز به این دو معنای خیر و شر اشاره شده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیتش به محمّد حنفیه می فرمایند:

«ما خَیرٌ بِخَیرٍ بَعدَهُ النّارُ، وما شَرٌّ بِشرٍّ بَعدَهُ الجَنَّهُ.»(1)

«خیری که آتش دوزخ را به دنبال داشته باشد، خیر نیست. و شرّی که بهشت را به دنبال آورد، شرّ نیست.»

براساس این حدیث، چیزی که به معنای اوّل خیر است امّا باعث آتش دوزخ می شود، خیر به معنای دوم _ خیر اصلی و نهایی _ نیست. در مورد شرّ نیز مطلب از همین قرار است.

در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که خیر و شر فقط در آخرت معلوم می شود، چرا که همه ی خیرات در بهشت است و همه ی شرور در دوزخ است، به این دلیل که بهشت و دوزخ، باقی و ابدی است:

«لَن تَری الخَیرَ و الشّرَّ إلا بَعدَ الآخِرَهِ، لأنَّ اللهَ جلّ و عزّ جَعَلَ الخَیرَ کُلَّهُ فی الجَنَّهِ و الشَّرَّ کُلَّهُ فی النّارِ، لأنَّهُما الباقِیان.»(2)

در آیه ی زیر جنگ و کشته شدن که در نظر ابتدایی شرّ است، اگر در راه خدا باشد خیر دانسته شده است چرا که باعث سعادت ابدی می گردد:

«وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِیلِ اللهِ أوْ مُتُّمْ لَمغْفِرهٌ مِنَ اللهِ وَ رَحْمَهٌ خَیْرٌ مِمّا یَجْمَعُونَ.»

1- من لا يحضره الفقيه 4: 392. بنگريد به نهج البلاغۀ: كتاب 31.
2- تحف العقول: 306.

«و اگر در راه خدا کشته شوید، یا بمیرید، آمرزش و رحمت خدا از تمام آنچه گرد می آورند، بهتر است.»

همین طور در آیه ی زیر، ثروت فراوان _ که در نگاه نخستین، خیر به نظر می رسد _ برای مترفان شرّ دانسته شده است.

«وَ لا یَحْسَبَنَّ الَّذِینَ یَبْخَلُونَ بِمَآ آتاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَیْراً لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ.»(1)

«کسانی که در آنچه خدا از فضل خود به آنان داده، بخل می ورزند، گمان نکنند این کار برای آن ها خیر است بلکه برای آن ها شرّ است.»

در این آیه و احادیث یاد شده، خیر و شرّ به معنای نخست، در مقایسه با خیر و شر به معنای دوم اساساً خیر و شرّ محسوب نشده اند، چرا که لذّت و درد محدود در برابر لذت و درد ابدی، چیزی به حساب نمی آیند، هر چند که با نگاه خود این لذت و درد محدود و دنیوی اهمیّت دارند و لذا آن ها را خیر و شر می نامیم.

حال براساس این تفکیک می توان به شبهه ی شرور چنین پاسخ داد: از میان خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، آنچه اهمیّت دارد، خیر و شر نهایی و ابدی است، که این خیر و شرّ نیز به اختیار انسان باز می گردد. چرا که خداوند، راه سعادت و شقاوت را توسط عقل انسان و نیز توسّط فرستادگان خود برای انسان ها روشن کرده است و این خود ما هستیم که با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شرّ نهایی و ابدی خود را برمی گزینیم.

از همین رو در احادیث، کارهای زشت و رذایل اخلاقی، عوامل شر اعلام شده و کارهای خوب و فضائل اخلاقی را موانع شرّ دانسته اند. برای مثال، خداوند پلیدی را که بدترین نوع شر است، برای کسانی قرار می دهد که از عقل خود استفاده نمی کنند:

«وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلی الَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ.»(2)

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«الحِرصُ رأسُ الفَقرِ وَ رأس الشَّرِّ.»(3)

1- آل عمران: 180.
2- الانفال: 55.
3- غرر الحكم: ح 1574.

«حرص رأس فقر و اساس شر است.»

و نیز فرموده اند:

«عَاقِبَةُ الْکَذِبِ شَرُّ عَاقَبَهْ.»(1)

«فرجام دروغ گویی، بدترین فرجام است.»

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که دوری از شرّ، نتیجه ی حیاء است.(2) و نیز فرموده اند:

«إِنَّ طَاعَةَ اللهِ... نَجَاةُ مِنْ کُلِّ شَرٍّ یُتَّقَی.»(3)

«اطاعت خدا باعث نجات از هر شرّی است که از آن پرهیز می شود.»

از این پس به شرور ابتدایی خواهیم پرداخت، چرا که هنوز این پرسش وجود دارد که چرا خداوند، شرور ابتدایی را آفرید؟

2. حکمت شرور

اشاره

در بحث قبلی گفتیم که شرور نهایی، معلول اختیار نادرست انسان هاست. در مورد بخش اعظم شرور ابتدایی نیز مطلب همین است و اکثر این شرور، از آثار کردار ناشایست انسان هاست. این شرور را شرور کیفری می نامیم. در مقابل این شرور، شروری هستند که برای تکامل انسان هاست. این شرور را شرور غیرکیفری می نامیم.

2/1. شرور کیفری

از نظر قرآن کریم، همه ی شرور کیفری نتیجه ی گناه انسان هاست:

«وَ مَآ أَصَابَکُم مِن مُصِیبَةٍ فَبِمَا کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُواْ عَن کَثِیرٍ».(4)

«هر مصیبتی که به شما رسید، به خاطر اعمالی است که انجام داده اید و بسیاری را نیز می بخشد.»

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أيْدِى النَّاسِ»(5)

1- تحف العقول: 84.
2- تحف العقول: 17.
3- اصول كافى 8: 82.
4- الشورى:30.
5- الروم: 41.

«فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده است.»

بنابراین شرور طبیعی همچون قحطی، سیل و زلزله به خاطر گناهانی است که انسان ها انجام می دهند و اگر آنان مرتکب کارهای زشت نشوند، برکات الهی از آسمان و زمین، آن ها را فرا خواهد گرفت:

«وَ لَوْ أَنَّ أهْلَ الْقُرَى ءَامَنُواْ وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَآءِ وَ الْأَرْضِ.»(1)

«و اگر اهل آبادی ها، ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند، برکات آسمان و زمین را بر آن ها گشوده بودیم.»

افرادی که به این نوع شرور مبتلا می شوند، دو دسته اند. گروه نخست، افرادی هستند که مورد غضب خداوند بوده و او براساس عدل خویش که مقتضی کیفر بدکاران است، با آن ها رفتار می کند. اقوامی که در طول تاریخ به عذاب های سخت الهی دچار شده اند، از این قبیل اند. قرآن کریم پس از نقل سرگذشت برخی از این اقوام می فرماید:

«فَكُلاً أخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَنْ أرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَ مِنْهُم مَنْ أخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ مِنْهُم مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأرْضَ وَ مِنْهُم مَنْ أغْرَقْنَا وَ مَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِن كَانُواْ أنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ».(2)

«ما هر یک از آنان را به گناهشان گرفتیم، پس بر بعضی از آن ها طوفانی از سنگریزه فرستادیم، و بعضی از آنان را صیحه ی آسمانی فرو گرفت، و بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم، و بعضی را غرق کردیم؛ و خداوند هرگز به آن ها ستم نکرد، ولی آن ها خودشان بر خود ستم کردند.»

گروه دیگری که به شرور کیفری مبتلا می شوند، کسانی هستند که خداوند از باب لطف و کرم و جلوگیری از مبتلا شدن آن ها به شقاوت و شرور نهایی و ابدی، بر آن ها ناملایمات را فرو می آورد تا آن ها را تأدیب کند، متذکر خدا گردند و به راه راست بازگردند؛ یا این که با مبتلا شدن به این ناملایمات، روح آن ها تطهیر شود و با روح پاک بتوانند وارد بهشت گردند. قرآن کریم در این باره می فرماید:

1- الاعراف: 96.
2- العنكبوت: 40.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا کَسَبَتْ أیْدِی النَّاسِ لِیُذِیقَهُم بَعْضَ الَّذِی عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ.»(1)

«فساد در خشکی و دریا به دلیل کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده است؛ به خاطر این که خدا می خواهد نتیجه ی بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید بازگردند.»

در این آیه، حکمت شرور طبیعی بازگشت انسان ها به راه راست ذکر شده است. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) حکمت بلا را تأدیب ظالم ذکر می کنند.

«البَلاءُ لِلظّالِمِ أدَب».(2)

آن امام همام درباره ی نقش تربیتی مشکلات زندگی می فرمایند:

«إنَّ اللهَ یَبْتَلِی عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّیِّئَةِ بِنَقْصِ الَّثَمَراتِ وَ حَبْسِ الْبَرَکَاتِ وَ إغْلاقِ خَزَائِنِ الخَیْرَاتِ، لِیَتُوبَ تَائِبٌ وَ یُقْلِعَ مُقْلِعٌ وَ یَتَذَکَّرَ مُتَذَکِّرٌ وَ یُزدَجَرَ مُزْدَجِر.»(3)

«خدا بندگانش را _ هنگامی که کارهای بد انجام می دهند _ با کاهش میوه ها و جلوگیری از برکات و بستن خزائن خیرات آزمایش می کند، تا توبه کننده، بازگردد و ترک کننده، ترک کند، و به یاد آورنده متذکر شود.»

بنابراین، برای کسانی که امکان متذکّر شدن و توبه و بازگشت وجود دارد حکمتِ شرور کیفری، متذکّر شدن و توبه ی آن هاست. به دیگر سخن، خداوند از باب فضل و رحمت _ نه همچون گروه اوّل از باب عدل و غضب _ شرور ابتدایی را پیش روی اینان قرار می دهد تا از گرفتار شدن به شرور نهایی و عذاب ابدی نجات یابند.

امام صادق (علیه السلام) در این باره می فرمایند:

«إنَّ اللهَ إذَا أرَادَ بِعَبْدٍ خَیْراً فَأذْنَبَ ذَنْباً، أَتْبَعَهُ بِنَقِمَةٍ وَ یُذَکِّرُهُ الاِسْتِغْفَار.»(4)

«خدا وقتی برای بنده ای که گناه کرده خیر خواهد، او را دچار مشکلی می کند و او را متذکر استغفار می کند.»

ص:201

1- الروم: 41.
2- بحارالأنوار 81: 198.
3- نهج البلاغه: خطبه 143.
4- اصول كافى 2: 452.

در احادیث بسیاری، حکمت بلاهایی که بر مؤمنان وارد می شود، تطهیر آنان از گناهان ذکر شده است.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند: هر ناراحتی و غم و غصّه ای که به مؤمن می رسد، باعث بخشش گناهان اوست:

«مَا یُصِیبُ الْمؤمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَ لا نَصَبٍ وَ لا سَقَمٍ وَ لا حُزْنٍ حَتَّی الْهَمِّ یُهِمُّهُ إِلا کَفَّرَ اللهُ بِهِ من سیئاته»(1)

«مؤمن گرفتار درد مزمن و سختی و مرض و اندوه و حتی غمی که او را غمگین می کند، نمی شود مگر این که با این ها گناهانش بخشیده می شود.»

امام باقر (علیه السلام) می فرمایند: آنگاه که خداوند درصدد اکرام بنده ی گناهکار خویش است، او را به مرض و نیاز و سختیِ مرگ دچار می کند تا گناهش بخشیده شود و با روحی پاک وارد بهشت گردد:

«إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا کَانَ مِنْ إِمْرِهِ أَنْ یُکْرِمَ عَبْداً وَ لَهُ ذَنبٌ، ابْتَلَاهُ بِالسُّقْمِ. فَإِنْ لَمْ یَفْعَلْ ذَلِکَ لَهُ، ابْتَلاهُ بِالْحَاجَةِ. فَإِنْ لَمْ یَفْعَلْ بِهِ ذَلِکَ، شَدَّدَ عَلَیْهِ الْمَوْتَ لِیُکَافِیَهُ بِذَلِکَ الذَّنْب.»(2)

«وقتی اراده ی خدا بر اکرام بنده ای تعلق می گیرد، در حالیکه او گناهی دارد، او را دچار مرض می کند. اگر این کار را نکند او را به نیازمندی گرفتار می کند. و اگر این کار را نکند، مرگش را سخت می گرداند تا با این کارها گناهش بخشیده شود.»

بدین سان مشکلات و سختی ها مؤمنان را از گناهان پاک می کند تا آنان در روز قیامت به خاطر عقاید و کارهای نیکشان وارد بهشت شوند. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«الْحَمْدُ للهِ الَّذِی جَعَلَ تَمْحِیصَ ذُنُوبِ شِیعَتِنَا فِی الدُّنْیَا بِمِحَنِهِمْ، لِتَسْلَمَ لَهُمْ طَاعَاتُهُمْ وَ یَسْتَحِقُّوا عَلَیْهَا ثَوَابَهَا.»(3)

1- صحیح مسلم 4: 1993. همچنین مراجعه شود به: تحف العقول: 38.
2- اصول کافی 2: 444.
3- بحارالأنوار 67: 232.

«سپاس خدای را که تطهیر گناهان شیعیان ما را در دنیا با گرفتاری ها انجام داد، تا فقط طاعاتشان باقی بماند و مستحق پاداش آن ها شوند.»

2/2. شرور غیر کیفری

اگر به زندگی پیامبران و اولیای الهی بنگریم، درمی یابیم که آنان بیش از دیگران گرفتار سختی ها و ناملایمات بوده اند. امّا با توجه به معصوم بودن این گروه، حکمت شرور نمی تواند کیفر گناهان و تطهیر آن ها از آلودگی ها باشد. از این رو این پرسش مطرح می شود که حکمت شرور غیرکیفری چیست؟

در احادیث، حکمت این شرور، تکامل و رسیدن به درجات بالاتر ذکر شده است. علیّ بن رئاب از امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه شریفه:

«وَ مَآ أَصَابَكُم مِن مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أيْدِيكُمْ»

می پرسد و این که امیرالمؤمنین و اهل بیت او (علیهم السلام) که معصومند، چگونه می توانند مصداق این آیه باشند. امام (علیه السلام) در پاسخ می فرمایند: این آیه در مورد معصومان (علیهم السلام) نیست، چرا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در شبانه روز صد بار استغفار می کردند، در حالی که گناهی مرتکب نشده بودند. امام صادق (علیه السلام) در ادامه می فرمایند:

«إِنَّ اللهَ يَخُصُّ أولِيَاءَهُ بِالْمَصائِبِ لِيَأْجُرَهُمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ.»(1)

«خدا مصیبت ها را مختص اولیای خود کرده است تا به خاطر این مصیبت ها به آن ها پاداش دهد، بدون این که آن ها گناهی کرده باشند.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند: «در بهشت، منزلگاهی است که تنها از راه ابتلاء به مشکل جسمی می توان به آن رسید:

«إِنَّ فِی الجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَايَبْلُغُها عَبْدٌ إِلا بِالابْتِلاءِ فِی جَسَدِهِ.»(2)

«در بهشت جایگاهی هست که هیچ بنده ای به آن نمی رسد، مگر از طریق گرفتاری در جسمش.»

1- اصول كافى 2: 450 و بنگريد به 449.
2- اصول كافى 2: 255.

این گونه شرور، از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می رسد چرا که این شرور اندک، وسیله و مقدمه ای برای خیرات ابدی است. از این رو، افراد هر چه در نزد خدا محبوب تر باشند، بیشتر مبتلا به شرور غیرکیفری خواهند بود. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلَوْنَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ.»(1)

«سخت ترین مردم از جهت بلاء پیامبران هستند، و پس از آن ها کسانی که از لحاظ جایگاه پس از آن ها هستند، و سپس کسانی که بیش تر شبیه آن ها هستند و همین طور.»

و در حدیث دیگر آمده است:

«إِنَّمَا يَبْتَلِی اللهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عِبَادَهُ عَلَی قَدْرِ مَنَازِلِهِمْ عِنْدَهُ.»(2)

«خداوند متعال، بندگانش را به اندازه ی جایگاهی که در نزد او دارند، به سختی ها مبتلا می کند.»

لازم به ذکر است که هر انسانی _ اعم از معصوم و غیر معصوم _ اگر در برابر شرور ابتدایی و ناملایمات صبر کرده و موضع گیری درستی در پیش گیرد، این شرور محدود، به خیرات نامحدود و ابدی برای او تبدیل خواهد شد. بنابراین شرور غیرکیفری، منحصر در معصومان (علیهم السلام) نیست. تفاوت معصوم و غیرمعصوم، این است که همه ی شروری که به معصومان (علیهم السلام) می رسد، شرور غیر کیفری است، امّا شروری که به دیگران می رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری باشد و ممکن است از نوع شرور غیرکیفری باشد.

2/3. جمع بندی بحث

با دقت در انواع شرور ابتدایی و محدود که مورد بحث قرار گرفته روشن می شود که این شرور، یا در طبقه ی عدالت می گنجد یا در طبقه ی فضل و احسان. مصداق قسم نخست، شرور کیفری نسبت به افراد مورد غضب است؛ و مصداق قسم دوم، شرور

1- اصول كافى 2: 252.
2- امالى مفيد: 24.

کیفری است که باعث ادب و متذّکر شدن می گردد. شرور غیرکیفری نیز در این طبقه جای دارد. بنابراین هیچ یک از شرور در طبقه ی ظلم نمی گنجد، زیرا در هیچ یک از شرور، به حقوق انسان ها تجاوز نشده است. از سوی دیگر، هر یک از شرور، حکمت و فلسفه ی خاصی دارد. بنابراین آفرینش شرور با حکمت الهی ناسازگار نیست.

نکته ی مهم در مورد شرور، این است که همه ی شرور ابتدایی بر اساس موضع گیری انسان می تواند به خیرات یا شرور نهایی و ابدی تبدیل شود. اگر آدمی در برابر شرور محدود صبر کند و موضع درست در پیش بگیرد به خیر ابدی دست می یابد و گرنه دچار شرّ ابدی خواهد شد. بنابراین در تحلیل نهایی، خیر و شر اصلی و ابدی به اراده و اختیار انسان واگذار شده است و آدمی خود، خیر و شر ابدی خود را برمی گزیند.

در فلسفه ی سنّتی شرور مشکلی در برابر نظریه ی صدور، تلقّی می شده است. براساس این نظریه، جهان از خداوند صادر شده است و باید میان شیء صادر شده و مبدأ آن سنخیت باشد. از سوی دیگر، خداوند خیر محض است، پس باید هر چه در جهان موجود است خیر باشد، در حالی که در جهان شر وجود دارد. همین شبهه جمعی را _ که «ثنویه» نامیده می شوند _ به عقیده به دو آفریدگار کشانده، که یکی را مبدأ نیکی ها و دیگری را مبدأ شرور بدانند. از مبدأ نیکی ها به نور یا یزدان تعبیر می کنند و از مبدأ شرور با عنوان ظلمت یا اهریمن یاد می کنند. در فلسفه ی سنّتی در پاسخ به این شبهه، شرور، عدمی انگاشته می شود و هر شرّ به عدم کمال وجودی یا چیزی که باعث عدم کمال وجودی می شود، تحلیل و ارجاع می شود.

پاسخ اجمالی این شبهه آن است که جهان، مخلوق و آفریده ی خداست، نه صادر شده از خدا. پیش فرض شبهه ی بالا این است که جهان از خدا صادر شده است، و چون خدا خیر محض است، پس باید از خیر محض، خیر صادر شود نه شر. در حالی که براساس معارف ادیان الهی و از جمله اسلام، خداوند خالق و آفریدگار عالم است و با اراده ی خویش جهان را می آفریند. بنابراین، خداوند، هم می تواند خیر را بیافریند، و هم شر را. نهایت این که آفریدن خیر، باید دارای حکمتی باشد.

در قرآن و احادیث، تقدیر و خلقت خیر و شر به خدا نسبت داده شده است. برای مثال قرآن می فرماید:

«وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً»(1)

«و شما را با شر و خير آزمايش مى كنيم.»

و نيز مى فرمايد:

«وَ إِنْ تُصِبْهُم حَسَنَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَ إِنْ تُصِبْهُم سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِاللهِ»(2)

«اگر به آن ها [منافقان] خوبى برسد، مى گويند: «اين از ناحيه ى خداست». واگر بدى برسد، مى گويند: «اين از ناحيه ى توست». بگو: «همه ى اين ها از ناحيه ى خداست».

امام صادق (عليه السلام) مى فرمايند:

«الْخَيْرُ وَ الشَّرُّ كُلُّهُ مِنَ اللهِ»(3)

«خير و شر، همه اش از سوى خداست.»

از پيامبر اكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) نقل شده كه فرمودند:

«مَنْ زَعَمَ أنَّ الْخَيْرَ و الشَّرَّ بِغَيْرِ مَشِيئَةِ اللهِ، فَقَدْ أخْرَجَ اللهَ مِنْ سُلْطَانِه.»(4)

«هر كس گمان كند كه خير و شر بدون مشيت خداست، خدا را از سلطنتش خارج كرده است.»

حديث قدسى زير از امام باقر (عليه السلام) نقل شده است:

«أنَا اللهُ لا إلَهَ إلَّا أنَا خَالِقُ الخَيرِ و الشَّرِّ، و هما خلقان من خلقى.»(5)

«من خدا هستم كه خدايى جز من نيست، منم آفريدگار خير و شر. و اين دو، آفريدگانى از آفريدگان من هستند.»

امام صادق (عليه السلام) مى فرمايد:

«أنْتَ اللهُ الَّذِى لا إلَهَ إلا أنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَ الشَّر.»

تویی خدایی که معبودی جز تو نیست، آفریدگار خیر و شر.»

1- الانبیاء: 35.
2- النساء: 78.
3- المحاسن 1: 442.
4- اصول کافی 1: 158.
5- المحاسن 1: 441، بنگرید: اصول کافی 1: 154.

بنابراین مبنای شبهه ی مورد بحث، یعنی نظریه ی صدور درست نیست. عدمی بودن شرور هم نمی تواند پاسخ درستی باشد، چون از یک طرف با آیات و احادیث سازگار نیست و از طرف دیگر، وجود شرور امری وجدانی و انکارناپذیر است. هر انسانی وجود دارد و رنج خود را به علم حضوری می یابد و این درد و رنج را امری شرّ و بد قلمداد می کند.

3. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن

در کلام جدید، شبهه ی شرور به عنوان چالشی دربرابر اصل وجود خدا مطرح شده است. این شبهه به طور خلاصه به این صورت است که چون خدا قادر مطلق و خیرخواه محض است، پس نمی تواند شرور را ایجاد کند، در حالی که شرور وجود دارند. پس خدا وجود ندارد.(1)

براساس مباحثی که تاکنون طرح شد، پاسخ این شبهه روشن است:

اوّلاً وجود شر با خیرخواهی خدا ناسازگار نیست چون شرور محدود می توانند مقدمه ی خیرات نامحدود باشند.

ثانیاً خیرخواهی محض _ به این معنا که خداوند باید همه ی لذّت ها و خوشی ها را برای انسان ها ایجاد کند _ نه ممکن است و نه واجب. ممکن نیست، چرا که هر قدر لذت و خوشی ایجاد شود، بیشتر از آن عقلاً ممکن است، زیرا لذّت ها وخوشی ها حدّی ندارند و هر مقدار و عددی که ذکر شود، باز بیشتر از آن ممکن خواهد بود. واجب هم نیست، زیرا ایجاد لذّت ها و خوشی ها، در طبقه ی فضل و احسان جای می گیرد نه عدالت. بهره مندی از لذّت ها جزء حقوق واجب انسان ها بر خدا نیست، بلکه ایجاد لذت و خوشی، فضل و احسانی است که خداوند بر بندگانش روا می دارد و آدمیان در مقابل فضل و احسان باید سپاس گزارند، نه این که بگویند: چرا لذّت های دیگر برای ما فراهم نشد.

1- ر.ک: جی. ال، مکی، مقاله شرّ و قدرت مطلق، ترجمه محمّدرضا صالح نژاد، مجله کیان: شماره 3، ص 5.

این مباحث شامل همه ی انواع شرور می شود، خواه این شرور، از ناحیه ی عوامل طبیعی همچون سیل و زلزله پدید آید، خواه از ناحیه ی ظلم و ستم انسان ها بر یکدیگر، یعنی شرور اخلاقی.

خلاصه فصل نهم

مسئله ی شرور، از پرسش های کهن انسان است، که همواره از خود پرسیده است: اگر از خداوند، جز خیر صادر نمی شود، پس شرور موجود در جهان را چگونه باید توجیه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، از دیرباز گفت و گوهایی مطرح بوده و اسلام نیز تبیین ویژه ای دارد. در این فصل، ابتدا به معنای شرّ، آن گاه خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، پس از آن تقسیم به شرور کیفری و غیرکیفری پرداخته شد. سپس پاسخ فلسفه ی کهن و فلسفه ی جدید به بحث شرور، نقل و نقد و بررسی شد.

فصل دهم: سعادت انسان و ارتباط آن با عدل خدا

اشاره

سعادت انسان و راه رسیدن به آن، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است که آرای مختلفی عرضه کرده اند. فیثاغوریان در قرن ششم قبل از میلاد و سقراط و افلاطون و ارسطو و اپیکوریان و رواقیان در حدود قرن چهارم قبل از میلاد، نمونه های برجسته ای از توجه به این موضوع هستند. فیثاغورس راهی برای رسیدن به سعادت عرضه کرد که اساس آن ریاضت بود. سقراط و افلاطون، دست یابی به حکمت یعنی علم به کلیات و تعاریف کلّی را راه رسیدن به سعادت معرفی کردند. ارسطو نظریه حدّ وسط میان افراط و تفریط یا اعتدال را مطرح کرد. اپیکوریان سعادت را عبارت از لذّت می دانستند، و رواقیان زندگی بر طبق طبیعت که به استغناء از دنیا می انجامد. در عصر جدید نیز این بحث ادامه پیدا کرد. اسپینوزا نظریه ی صیانت ذات را مطرح کرد و نیچه قدرت را کمال بشری دانست.(1)

در این فصل کتاب همچون مباحث پیشین، مقصود از طرح بحث سعادت، ارتباط این بحث با عدل خدا است. امّا قبل از هر چیز، لازم است کمی درباره ی معنای سعادت و شقاوت و دیدگاه آیات و احادیث در این باره بحث کنیم.

1- درمورد نظریات بالا به کتاب تاریخ فلسفه، نوشته فردریک کاپلستن جلدهای اول و چهارم مراجعه شود.

1. مفهوم سعادت و شقاوت

سعادت در لغت به معنای خیر و سرور و برکت و نیک بختی است و شقاوت ضد این هاست. ابن فارس می گوید:

السین و العین و الدال، اصل یدل علی خیر و سرور، خلاف النحس، فالسعد: الیُمنُ فی الأمر.(1)

ابن منظور می نویسد:

السعد: الیُمن، و هو نقیض النحس، و السعودۀ خلاف النحوسۀ، و السعادۀ خلاف الشقاوۀ.(2)

در عرف عام نیز سعید به کسی می گویند که از چیزهایی که مردم آن ها را خیر و خوب می دانند، بهره مند باشد. به دیگر سخن، سعادت حالت و وضعیتی است که دارنده ی خوبی ها و خیرات آن حالت را دارد. امّا مسئله ی اصلی و مورد بحث، این است که خوبی ها و خیرات چیست؟ پاسخ به این پرسش، تفسیر ما را از سعادت روشن خواهد ساخت. اگر همه ی خیرات را در لذّت های جسمانی خلاصه کنیم، سعادت حالتی خواهد بود که فقط دارنده ی لذّت های جسمی به آن دست می یابد. و اگر خیر را مساوی ملکات و فضایل اخلاقی بدانیم، دارنده ی این فضایل سعادتمند خواهد بود.

در بحث از شرور، درباره ی خیر و شر بحث کردیم و روشن شد که خیر و شر به معنای ابتدایی، لذّت و درد است. امّا خیر و شر نهایی و اصلی چیزی است که برای انسان سودمند و زیانبار است و برای تعیین سود و زیانی، گذشته از زندگی محدود و دنیوی، باید زندگی نامحدود و اخروی را هم لحاظ کرد. در این جا از زاویه ای دیگر مطلب را توضیح می دهیم.

مشکلی که در دیدگاه های مربوط به سعادت و فضیلت و خیر وجود دارد، این است که هر یک به جنبه ای از حیات انسان می نگرند و آن را برجسته می کنند و از جنبه های دیگر غفلت می ورزند. امّا آفریدگار انسان به همه ی ابعاد وجودی او توجّه دارد. از این

1- معجم مقاييس اللغۀ و الصحاح، ماده سعد.
2- لسان العرب، ماده سعد.

رو، در همه ی مباحث _ از جمله مبحث سعادت و شقاوت _ طرحی همهجانبه و فراگیر برای انسان عرضه می کند. با دقّت در آیات و احادیث مرتبط با سعادت و شقاوت، می بینیم که اسلام از یک سو ریاضت مبتنی بر ترک دنیا را پیشنهاد نمی کند. امّا از سوی دیگر، برخورداری از لذّت های دنیوی را تنها عامل برخورداری از سعادت نمی داند. دین، لذّت مادی را در جایگاهی خاص قرار می دهد. در مورد لذّت های معنوی نیز مسئله از همین قرار است. در طرح اسلام برای سعادت انسان، جسم و روح و دنیا و آخرت _ و به طور کلی هر چه در عرف عام و نیز در دیدگاه های متفکّران، خیر و سعادت نامیده می شود _ وجود دارد، امّا نه در عرض هم و بهصورت مخلوط و بی نظم. اسلام برای هر جنبه از ابعاد حیات انسان خیر و سعادتی معتقد است و وزن هر یک این خیرها را به اندازه ی اهمیتی می داند که آن جنبه از حیات انسانی برخوردار است. از این رو، همان طور که اهمیّت دنیا به اندازه ی آخرت نیست، وزن خیرات دنیوی هم به اندازه ی خیرات اخروی نیست.

اسلام، انسان را مرکب از روح و بدن می داند و این دو را از حیات دنیوی و اخروی برخوردار می داند. از این رو سعادت و شقاوت انسان را در چهار زمینه باید جستوجو کرد: 1. جسمی و دنیوی، 2. روحی و دنیوی، 3. جسمی و اخروی، 4. روحی و اخروی.

اگر بخواهیم سعادت های چهارگانه را درجه بندی کنیم، ملاک درجه بندی، درجات خیراتی است که در این سعادت ها از لحاظ کمّی و کیفی به انسان می رسد. بنابراین، سعادتی که بیشترین و شدیدترین خیرات را به انسان برساند، عالی ترین سعادت ها خواهد بود. امّا باید توجّه داشت که خیرات و لذّت هایی که در آخرت به انسان می رسد، همیشگی و شدید است و خیرات و لذّت های محدود دنیوی در مقایسه با آنچه در آخرت وجود دارد، محدود و ضعیف است. از این جا می توان نتیجه گرفت که سعادت های اخروی مهم تر از سعادت های دنیوی است. برای مثال یکی از کمالاتی که باعث سعادت انسان می شود، صفت علم و آگاهی است. این کمال در آخرت به طور ابدی و شدید به دست می آید، در حالی که در دنیا در زمانی محدود و به مقدار کم دستیافتنی است. از آن رو که دنیا جایگاه اصلی و دائمی انسان نیست، بلکه مقدمه ای

است برای رسیدن به موقف نهایی و دائمی. از این رو، آیات و احادیث، سعادت و شقاوت اصلی و حقیقی را سعادت و شقاوت اخروی می دانند. خدای متعال در قرآن کریم می فرماید:

«وَ أمّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الجَنَّهِٔ خالِدِینَ فِیها.»(1)

«و امّا آنان که سعادتمند شدند، جاودانه در بهشت خواهند بود.»

و نیز می فرماید:

«فَأَمّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ خالِدِینَ فِیها»(2)

«پس آنان که بدبخت شدند، در آتشند، برای آن ها در آنجا زفیر و شهیق [ناله های طولانی و دم و بازدم] است، جاودانه در آنجا خواهند بود.»

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«الّذِی یَستَحِقُّ اِسمَ السَّعادهِٔ عَلَی الحَقِیقَهِٔ سَعادَهُٔ آلآخِرَهٔ. و هی أربعهٔ أنواع: بَقاءٌ بِلا فَناءٍ،وَ عِلمٌ بِلا جهلٍ و قُدرهٌ بِلا عَجزٍ وَ غِنیً بِلا فَقرٍ.»(3)

«آن که حقیقتاً سزاوار نام سعادت است، سعادت اخروی است که چهار نوع است: بقای بدون نابودی، علم بدون جهل، توانایی بدون ناتوانی، و بی نیازی بدون نیاز.»

حضرتش همچنین می فرمایند:

«حَقِیقَهُٔ السَّعَادَهِٔ أنْ یُخْتَمَ الرَّجُلُ عَمَلُهُ بِالسَّعَادَهِٔ. وَ حَقِیقَهُٔ الشَّقَاءِ أنْ یُخْتَمَ الْمَرْءُ عَمَلُهُ بِالشَّقَاءِ.»(4)

«حقیقت سعادت این است که عمل انسان به سعادت ختم شود. و حقیقت بدبختی این است که عمل او به بدختی ختم شود.»

مقصود از سعادت حقیقی یا حقیقت سعادت، سعادت اصلی و اساسی است، زیرا _ همانطور که در ادامه خواهیم دید _ در احادیث در مورد سعادت های دنیوی نیز واژه ی سعادت به کار رفته است.

1- هود: 108.
2- هود: 106-107.
3- شرح نهج البلاغه 20: 306.
4- الخصال: 5.

در میان سعادت های جسمی و روحی، خواه در دنیا و خواه در آخرت، سعادت های روحی مهم تر از سعادت های جسمی است، زیرا از یک سو شدیدتر و پایدارتر است و از سوی دیگر سعادت روحی در دنیا، تضمینکننده ی سعادت جسمی و روحیِ اخروی است. از این رو اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت که در مورد مبادی سعادت و شقاوت است، ناظر به سعادت روحی و اسباب و مبادی پیدایش این نوع سعادت است.
در مورد سعادت های دنیوی _ اعم از جسمی و روحی _ احادیث زیر که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده، قابل توجه است:

«مِنْ سَعَادَةِ الْمرءِ المُسْلِمِ: الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَ المَسْكَنُ الْوَاسِعُ وَ المَرْكَبُ الْهَنِیءُ وَ الْوَلَدُ الصَّالِح.»(1)

«از جمله سعادت های مرد مسلمان، همسر صالح، خانه بزرگ، مرکب راهوار، و فرزند صالح است.»

«خَمْسَةٌ مِنَ السَّعَادَةِ، الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَ الْبَنُونَ الْأَبْرَارُ وَ الْخُلَطَاءُ الصَّالِحُونَ وَ رِزْقُ المَرْءِ فِی بَلَدِهِ وَ الْحُبُّ لآلِ محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) .»(2)

«پنچ چیز از سعادت است: همسر صالح، فرزندان نیک، دوستان صالح، روزی انسان در شهر خود، و دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) .»

«مِنْ سَعَادَةِ الْمَرءِ حُسْنُ الْخُلُقِ.»(3)

«از جمله سعادت های انسان خُلق نیکوست.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«مِنْ سَعَادَةِ المُؤْمِنِ دَابَّةٌ یَرْکَبُهَا فِی حَوَائِجِهِ وَ یَقْضِی عَلَیْهَا حُقُوقَ إِخْوَانِهِ.»(4)

«از سعادت مؤمن، داشتنِ چهارپایی است که برای برآوردن نیازهایش سوار آن می شود و حقوق برادرانش را با آن به جا می آورد.»

مشابه احادیث بالا فراوان است، و برعکس آن ها درمورد شقاوت ذکر شده است. در این گونه احادیث، گاه به سعادت جسمی و دنیوی اشاره شده، گاه به سعادت روحی و

1- الجعفریات: 99، بحارالأنوار 76: 155.
2- دعائم الاسلام 2: 195. ر.ک: اصول کافی 5: 8-257 و 525.
3- مسند الشهاب 199:1؛ تنبیه الخواطر 2: 250.
4- اصول کافی 6: 536.

دنیوی، گاه به ترکیبی از این دو. برای مثال خانه بزرگ و مرکب راهوار تنها به سعادت جسمی اشاره دارد، و خُلق نیک و دوستی آل محمّد (علیه السلام) به سعادت روحی اشاره دارد. امّا زن و فرزند و دوست صالح، یا وسیله نقلیه که با آن به مؤمنان خدمت کند به هر دو جنبه اشاره دارد.

همان سان که اشاره شد، اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، مربوط به مبادی سعادت و شقاوت است. تقریباً همه این آیات و احادیث به امور روحی و معنوی اشاره دارد. برخی از این مبادی که به سعادت مربوط است، عبارتند از: معرفت، ایمان، ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، توفیق الهی، اخلاق، محاسبه و مجاهده نفس، اخلاص، تقوی، زهد، عمل نیک، پیروی از قرآن و حق و طاعت خدا.

برخی از مبادی شقاوت عبارتند از: جهل، کفر، رذایل اخلاقی، اعمال زشت و معصیت خدا.

موارد بالا، یا کمالات و نواقص روحی است و یا آثار این کمالات و نواقص. اهمیت این امور آن است که هم بیانگر سعادت و شقاوت روحی در دنیاست، و هم این که در سه نوع سعادت و شقاوت دیگر _ یعنی: جسمیِ دنیوی، جسمی اخروی و روحی اخروی _ مؤثر است. تأثیر سعادت و شقاوت روحی دنیوی در سعادت و شقاوت اخروی روشن است، زیرا خداوند جایگاه هر کسی در بهشت و جهنم را بر اساس اموری همچون ایمان و کفر، طاعت و معصیت، فضائل و رذایل، و پیروی از حق یا باطل _ که از جمله سعادت های روحی دنیوی است _ تعیین می کند. این امور در جسم انسان نیز بی تأثیر نیست. فرد مؤمنی که اخلاق و اعمال نیکو دارد، کم تر از دیگران در معرض امراض جسمی قرار می گیرد و مردم بیشتر از دیگران به او اعتماد می کنند. بهطور کلی انسان های خوب، حتّی در همین دنیا نیز از زندگی بهتری نسبت به انسان های شرور برخوردارند.

حال به یک آیه و حدیث درباره ی مبادی سعادت و شقاوت اشاره می کنیم:

«فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لایَشْقی.»(1)

1- طه. 123.

«پس هر کس از هدایت من پیروی کند، گمراه و بدبخت نمی شود.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«لایَنْبَغِی لِمَنْ لَمْ یَکُنْ عَالِماً أَنْ یُعَدَّ سَعِیداً.»(1)

«سزاوار نیست غیر عالم، سعید دانسته شود.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«إِنَّ السَّعِیدَ حَقَّ السَّعِیدِ مَنْ أحَبَّکَ وَ أطَاعَکَ»(2)

«سعادتمند حقیقی کسی است که تو را دوست بدارد و از تو فرمان برداری کند.»

امام علی (علیه السلام) می فرماید:

«مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دیناً تَتَحَقَّق شِقْوَتُه.»(3)

«هر که غیر از اسلام، از دین دیگری پیروی کند، شقاوتش تحقّق یافته است.»

امام صادق (علیه السلام) در مورد این آیه شریفه:

«قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَیْنا شِقْوَتُنا»(4)

فرمودند:

«بِأَعْمَالِهِمْ شَقُوا»(5)

«به خاطر اعمال [زشتشان] بدبخت و شقی شدند.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه خود به مالک اشتر _ پس از آن که به پیروی از قرآن و احکام آن امر می کند _ در مورد احکام قرآن می فرمایند:

«لا يَسْعَدُ أحَدُ إلّا بِاتِّبَاعِهَا وَ لَا يَشْقَى إلّا مَعَ جُحُودِهَا وَ إِضَاعَتِهَا»(6)

«کسی به سعادت نمی رسد مگر از راه پیروی از این احکام، و بدبخت نمی شود مگر با انکار آن ها و عمل نکردن به آن ها.»

ص:215

1- تحف العقول: 364.
2- امالی طوسی: 426.
3- نهج البلاغه: خطبه 161.
4- المؤمنون: 106.
5- توحید صدوق: 356.
6- نهج البلاغه: نامه ی 53.

2. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا

در آیات و احادیث مرتبط با سعادت انسان، از تقدیر سعادت انسان توسط خدا سخن به میان آمده و حتی برخی احادیث، زمان این تقدیر را پیش از تولد انسان ذکر کرده اند. در قرآن کریم نقل شده است که حضرت عیسی (علیه السلام) _ زمانی که نوزادی بیش نبود _ به امر خداوند، زبان به سخن گشود و خود را معرفی کرد. یکی از جملات حضرت عیسی (علیه السلام) در معرّفی خود چنین بود:

«وَ لَمْ یَجْعَلْنی جَبّاراً شَقِیّاً»(1)

و [خدا] مرا جبار و شقی قرار نداده است.

از این آیه شریفه استفاده می شود که شقاوت و سعادت به تقدیر الهی است. از این رو حضرت عیسی می گوید: خدا مرا شقی قرار نداده است. در کتاب های شیعه و سنی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نقل شده است:

«السَّعِیدُ مَنْ سَعِدَ فِی بَطْنِ أمِّه وَ الشَّقِیُّ مَنْ شَقِیَ فِی بَطْنِ أُمِّه.»(2)

«سعید کسی است که در شکم مادرش سعادت یافت، و شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شد.»

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«إِنَّ اللهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَ الشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقَهُ.»(3)

«خداوند، سعادت و شقاوت را آفرید پیش از آن که آفریدگانش را بیافریند.»

پرسش اصلی درباره ی این احادیث، آن است که اگر سعادت و شقاوت انسان ها قبل از تولد آن ها توسّط خداوند مشخص شده است، چگونه می توان انسان ها را مختار دانست؟ این سؤال را می توان بهصورت اشکالی بر عدل خدا مطرح کرد و گفت: لازمه ی تقدیر سعادت و شقاوت انسان ها توسط خداوند، مجبور کردن آن ها به سعادت و شقاوت معین شده است که با عدالت سازگار نیست، زیرا مجبور کردن کسی به شقاوت، و مجازات او به خاطر شقی بودن، ظلمی است آشکار.

1- مریم:32.
2- الزهد: 14؛ تفسیر قمی 1: 227، سنن ابن ماجه 1: 18.
3- اصول کافی 1: 152.

پاسخ اجمالی این اشکال، از مباحث مربوط به قضا و قدر روشن می شود، امّا با توجه به اهمیت مطلب لازم است کمی بیشتر در این باره بحث کنیم.

حداقل سه پاسخ به سؤال یا اشکال بالا قابل ذکر است. امّا قبل از توضیح پاسخ ها باید خاطرنشان کرد که مسئله ی تقدیر سعادت و شقاوت، نباید به گونه ای تفسیر و حل شود که به جبر بیانجامد، زیرا جبر با علم حضوری انسان منافات دارد و لازمه ی آن بی معنا شدن دین و نبوت و معاد و عدل است. حتی اگر فرض کنیم تفسیری هماهنگ با اختیار برای احادیث تقدیر سعادت و شقاوت نداشته باشیم، باید این احادیث کنار گذاشته شود. هرچند، چنین فرضی درست نیست و برای تقدیر سعادت، تفسیرهای هماهنگ با اختیار انسان وجود دارد.

برخی از تفسیرهای مربوط به تقدیر سعادت و شقاوت عبارتند از:

1. مشخص بودن سعادت و شقاوت انسان ها قبل از تولد، به این معناست که خدای متعال، از سعادت و شقاوت انسان ها آگاه است و می داند که آن ها در آینده چه کارهایی را انجام خواهند داد. براساس این علم، خدا در لوح تقدیرات، برای کسی که در آینده با اختیار خود سعید خواهد شد، سعادت را می نویسد، و شقاوت را برای فردی که کارهای بد خواهد گُزید ثبت می کند. بنابراین، تقدیر الهی براساس علم خدا به اختیار انسان است. از این رو لازمه ی آن جبر و ظلم نیست. درباره ی حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد سعید و شقی بودن افراد در شکم مادر، از امام موسی کاظم (علیه السلام) سؤال شد. حضرت، حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را چنین تفسیر فرمودند:

«الشَّقِیُّ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَ هُوَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَیَعْمَلُ أعْمَالَ الْأشْقِیَاءِ. وَ السَّعِیدُ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَ هُوَ فِی بَطْنِ أمِّهِ أنّهُ سَیَعْمَلُ أعْمَالَ السُّعَدَاء.»(1)

«شقی کسی است که _ در حالی که در شکم مادرش است _ خدا می داند که اعمال اشقیاء را در آینده انجام خواهد داد. و سعید کسی است که _ در حالی که در شکم مادرش است _ خدا می داند که اعمال سعیدها را در آینده انجام خواهد داد.»

1- توحيد صدوق: 356.

2. در برخی احادیث، تقدیر سعادت و شقاوت به این معنا تفسیر شده که خداوند، سعادت را برای ایمان آورنده و شقاوت را برای منکران، تقدیر کرده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید:

«سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَی الْقَدَر بِالسَّعَادَةِ مِنَ اللهِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَی، وَ بِالشَّقاءِ لِمَنْ کَذَّبَ وَ کَفَر.»(1)

«به سعادت کسی که ایمان آورد و تقوا پیشه کرد، و شقاوت کسی که تکذیب کرد و کافر شد، علم الهی تعلق گرفت و قلم خدا خشک شد و تقدیر الهی گذشت.»

براساس این حدیث، هر چند سعادت و شقاوت توسط خداوند تقدیر می شود، امّا این تقدیر، براساس ایمان و کفر رقم می خورد، که عمل اختیاری انسان است.

تفسیر دوم نیز مانند تفسیر اوّل، تقدیر سعادت و شقاوت را بر اساس علم خداوند به اعمال اختیاری انسان ها تفسیر می کند. امّا نکته اضافی تفسیر دوم این است که آن اعمال اختیاری که باعث سعادت و شقاوت می شود نیز مشخص شده است. بدین سان، ایمان و تقوای آینده باعث تقدیر سعادت، و تکذیب کفر آینده باعث تقدیر شقاوت است.

3. سومین تفسیر تقدیر سعادت و شقاوت، مبتنی بر وجود عوالم پیشین است. براساس احادیث مربوط به این عوالم، انسان ها قبل از جهان کنونی مورد آزمایش قرار گرفته اند و نتیجه ی این آزمون، سعادت و شقاوت بوده است.(2) بنابراین هر انسانی قبل از تولد و در شکم مادر، یا سعید است و یا شقی. این سعادت و شقاوت نیز براساس اراده و اختیار انسان ها و نوع پاسخ به آزمون الهی بوده است. از این رو لازمه ی سعید و شقی بودن در شکم مادر جبر نیست.

نکته ی مهم درباره ی پاسخ سوم این است که سعید و شقی بودن در عوالم پیشین که براساس اختیار انسان ها بوده است، باعث نمی شود که انسان در این جهان قدرت و اختیار نداشته باشد و نتواند سرنوشت خود را تغییر دهد. براساس پاسخ سوم، سعادت و شقاوت موجود در شکم مادر، نتیجه ی اعمال قبل است. از این رو در جهان کنونی

1- همان مأخذ: 343.
2- بنگريد به: اصول كافى 2: 3_7.

ممکن است فرد با انجام کارهای متفاوت با عوالم قبل، سعادت و شقاوت قبلی را تغییر دهد. همان طور که در مورد شخصی که در این جهان مؤمن بوده و اعمال خیر انجام می دهد، می گوییم: این شخص سعید است. امّا این گفته بدان معنا نیست که شخص مورد نظر نمی تواند در آینده کافر شود و اعمال زشت انجام دهد و شقی گردد.

خلاصه فصل دهم

سعادت و شقاوت چیست؟ این پرسش کهن با پاسخ های گوناگون روبه رو شده است. در این فصل، پاسخ به این پرسش اساسی، در پیوند با عدل خدا مورد توجّه قرار گرفت. ابتدا توضیح مفهوم سعادت و شقاوت، سپس تقسیم آن از دیدگاه اسلام به چهارگونه (جسمی و دنیوی، روحی و دنیوی، جسمی و اخروی، روحی و اخروی) تبیین گشت. توضیح درباره ی آن ها بر اساس آیات و احادیث، آمد، که در خلال این توضیح، معنای واقعی سعادت روشن شد. تفاوت میان مبادی سعادت و شقاوت با اصل سعادت و شقاوت و آثار آن ها، نکته ی مهم دیگر است که بیان شد. ارتباط تقدیر سعادت و شقاوت با عدل خدا، پرسش دیگری است که پاسخ آن در این فصل، بررسی شد. در پایان، به این نتیجه رسیدیم که اختیار انسان، می تواند تقدیرهای پیشین از سعادت و شقاوت را تغییر دهد.

ص:219

منابع (معرفت توحید)

1- قرآن کریم

2- عهد عتیق (تورات)، لندن، 1898 میلادی.

3- انجیل برنابا، ترجمهی سردار کابلی، دفتر نشر کتاب، تهران، 1363 ه.ش.

4- آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، دارالاضواء، بیروت، 1403 ه.ق.

5- احمد بن فارس بن زکریا، ابوالحسن، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1404 ه.ق.

6- الخراز القمی الرازی، ابوالقاسم علی بن محمد، کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه کمری خوئی، بیدار، قم، 1401 ه.ق.

7- بحرانی، ابن میثم، شرح العالم الربانی کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی علی المائه کلمه لامیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)، تصحیح جلال الدین حسینی ارموی محدث، جماعه المدرسین، قم.

8- برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق سید مهدی رجائی، مجمع العالمی لاهل البیت (علیهم السلام)، قم، 1413 ه.ق.

9- برنجکار، رضا، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، مؤلف، قم، 1371ه.ش.

10- بهشتی، سید محمد حسینی، خدا از دیدگاه قرآن، انتشارات بعثت، تهران.

11- تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم، تصحیح جلال الدین حسینی ارموی محدث، دانشگاه تهران، تهران، 1346 ه.ش.

ص:221

12- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، 1407 ه.ق.

13- حر عاملی، محمد بن الحسن، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، مطبعه العلمیه، قم.

14- حسینی بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم.

15- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، اساس البلاغه، تحقیق عبد الرحیم محمود، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

16- سبزواری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، 1414 ه.ق.

17- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، هجره، قم، 1395 ه.ق.

18- سیوری، مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، 1365 ه.ش.

19- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، دارالفکر، بیروت، 1403 ه.ق.

20- صدرالدین، محمد بن ابراهیم الشیرازی، کتاب العرشیه، انتشارات مهدوی، اصفهان.

21- صدوق، الامالی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1400 ه.ق.

22- صدوق، الخصال، سید احمد فهری، علمیه اسلامیه، تهران.

23- صدوق، ثواب الاعمال، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، 1350 ه.ش.

24- صدوق، علل الشرایع، دارالبلاغه، بیروت، 1386 ه.ق و طبع قدیم سنگی، تهران.

25- صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، کتاب فروشی طوس، قم، 1363، ه.ش.

26- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، جماعه المدرسین، قم، 1357 ه.ش.

27- صدوق، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، جماعه المدرسین، قم، 1361 ه.ش.

28- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، دارالهجره، قم، 1405 ه.ق.

29- قیصری، شرف الدین داود، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

30- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، 1388 ه.ق.

ص:222

31- لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، تهران.

32- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران 1362 ه.ش.

33- مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، تحقیق مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، قم 1413 ه. ق.

34- مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، تقدیم و تعلیق سید هبه الدین شهرستانی، الرضی، قم، 1363 ه.ش.

35- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی.

36- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، الهُدی، تهران، 1368 ه.ش.

ص:223

منابع (معرفت عدل الهی)

1- آمدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالکلم. شرح جمال الدّین خوانساری، تحقیق: سیّد جلال الدّین محدّث ارموی. تهران: دانشگاه تهران، 1360 ش.

2- ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی. تحقیق: مجتبی عراقی. قم: مطبعهٔ سیّدالشّهدا (علیه السلام)، 1403 ق.

3- ابن ابی الحدید، عزالدّین. شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمّد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: داراحیاء التراث، 1385 ق.

4- ابن اثیر، النّهایهٔ، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، قم، اسماعیلیان، 1367 ش.

5- ابن اثیر الجزری، علی. اسدالغابهٔ. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ، 1415 ق.

6- ابن الحجاج مسلم. صحیح مسلم. قاهره: دارالحدیث، 1412 ق.

7- ابن سعد، محمّد. الطّبقات الکبری. بیروت: دار صادر.

8- ابن طاووس، علی. الطرائف. قم: مطبعهٔ الخیام، 1400 ق.

9- ابن عبدالبر، یوسف. جامع بیان العلم و فضله. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ، بی تا.

10- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغهٔ. تحقیق: عبدالسلام محمّد هارون، مصر: مطبعهٔ المصطفی و اولاده، 1389 ق. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق.

11- ابن ماجه، محمّد. سنن ابن ماجه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1395 ق.

12- ابن المرتضی، احمد. طبقات المعتزلهٔ. بیروت: دارالمنتظر، 1409 ق.

13- ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دار صادر، 1410 ق.

14- ابوزهرهٔ، محمّد. تاریخ المذاهب الاسلامیهٔ. قاهره: دارالفکر العربی، بی تا.

15- اشعث کوفی، محمّد بن محمّد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.

ص:225

16- اشعری، ابوالحسن. اللمع. مصر: مطبعۀ شرکۀ مساهمۀ، 1955 م.

17- اشعری. ابوالحسن.مقالات الاسلاميين. تحقيق: محمّد محيى الدّين عبدالحميد، 1405 ق و تصحیح هلموت ریتر، 1400 ق.

18- اهوازی، حسین بن سعید. المؤمن. بیروت: دارالمرتضی، 1411 ق.

19- برقی، المحاسن. تحقیق: سیّد مهدی رجائی. قم: المجمع العالمی لأهل البیت (علیهم السلام)، 1413 ق.

20- برنجکار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی. قم: طه، 1378 ش.

21- برنجکار، رضا. اختیار و علیّت ازدیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا. در: فصل نامه ی انجمن معارف اسلامی، شماره ی 4، پاییز 1384 ش.

22- بغدادی، عبدالقاهر. الفرق بین الفِرَق. بیروت: دارالجیل، 1408 ق.

23- بغدادی، عبدالقاهر. اصول الدّین. بیروت: دارالکتب العلمیۀ، 1401 ق.

24- ترمذی، محمّد. الجامع الصّحیح (سنن الترمذی). تحقیق: احمد محمّد شاکر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

25- تمیمی مغربی، قاضی نعمان. دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف، 1389 ق.

26- جرجانی، علیّ بن محمّد. شرح المواقف. قم: شریف رضی، بی تا.

27- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. تحقیق: احمد عبدالعزیز عطّار، بیروت: دارالعلم للملأیین، 1990 م.

28- حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، 1404 ق.

29 حلّی (علامه) حسن بن یوسف. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمّد نجمی زنجانی.

30- حلّی (علامه) حسن بن یوسف. الباب الحادی عشر. تحقیق: دکتر مهدی محقّق. تهران: مؤسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، 1365 ش.

31- حلّی (علامه) حسن بن یوسف. کشف المراد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی.

32- حلّی (علامه) حسن بن یوسف. نهج الحق و کشف الصّدق. تحقیق عین الله حسنی، قم: دارالهجرهٔ، 1407 ق.

33- الحلّی، حسن بن سلیمان. مختصر بصائر الدّرجات. قم: الرّسول المصطفی.

34- حمیری، عبدالله. قرب الاسناد. قم: مؤسسهٔ آل البیت (علیهم السلام)، 1413 ق.

35- الحمیری، نشوان. الحورالعین. مصر: مکتبهٔ الخانجی، 1965 م.

ص:226

36- خطیب بغدادی، احمد. تاریخ بغداد. مدینه: المکتبۀ السلفیۀ، بی تا.

37- خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تصحیح: اسعد الطیّب، قم: انتشارات اسوه، 1414 ق.

38- ری شهری، محمّد. دانش نامه ی عقاید اسلامی. قم: دارالحدیث، 1385 ش.

39- سبحانی، جعفر. بحوث فی الملل و النحل. قم: مرکز مدیریت حوزه ی علمیه، 1370 ش.

40- سبزواری، هادی. شرح الاسماء الحسنی. قم: بصیرتی، 1367 ق.

41- سیوری، مقداد. النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر. تحقیق مهدی محقّق، تهران. مؤسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، 1365 ش.

42- شریف رضی، محمّدبن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: سیّد علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، 1376 ش.

43- شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش: سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن، 1405 ق.

44- شریف مرتضی، شرح جمل العلم و العمل. تصحیح: یعقوب جعفری. تهران: اسوه 1414 ق.

45- شهرستانی، محمّد، الملل و النحل. تحقیق: محمّد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفۀ، بی تا.

46- صحیفه ی سجادیه. تحقیق: علی انصاریان. دمشق: السمتشاریۀ الثقافیۀ الایرانیۀ، بی تا.

47- صدرالمتألهین. الحکمۀ المتعالیۀ. (الاسفار الاربعۀ) قم: مصطفوی، بی تا.

48- صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

49- صدوق، محمّد بن على. التوحيد. تحقيق: سيد هاشم حسينى. قم: اسلامى.

50- صدوق محمّد بن على. الخصال. تحقيق: على اكبر غفارى. قم: اسلامى، 1403 ق * ترجمهٔ: سيّد احمد فهرى. تهران: اسلاميه.

51- صدوق، محمّد بن على. علل الشرايع. بيروت: داراحياء التراث، 1385 ق.

52- صدوق، محمّد بن على، عيون اخبار الرّضا (عليه السلام) . تصحيح: سيّد مهدى حسينى لاجوردى. قم: طوس، 1363 ش.

53- صدوق، محمّد بن على. معانى الأخبار. تحقيق: على اكبر غفارى. قم: اسلامى، 1361 ش.

54- صدوق، محمّد بن على. من لایحضره الفقیه. تحقیق: على اکبر غفاری. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی، بی تا.

55- طباطبایی، سید محمّد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: اسلامی، 1359 ش.

56- طبرسی، فضل بن حسن. الاحتجاج. تحقیق: ابراهیم بهادری، محمّد هادی به. تهران: اسوه: 1413 ق.

57- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه، 1408 ق.

58_ طوسی، محمد بن حسن. امالی. تحقیق: موسسه البعثه. قم: دارالثقافه 1414 ق.

59- طوسی، محمّد بن حسن. تمهید الاصول. تصحیح: عبدالمحسن مشکوةالدینی. تهران: دانشگاه تهران.

60- طوسی، محمّد بن حسن. تهذیب الأحکام. بیروت: دارالتعارف، 1401 ق.

61- طوسی، محمّد. مصباح المهتجد. بیروت: فقه الشیعهٔ، 1411 ق.

62- عیاشی، محمّدبن مسعود. تفسیر العیاشی، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: اسلامیه، 1380 ق.

63- فخر رازی، شرح اسماء الله الحسنی، تحقیق: طه عبدالرؤوف سعد. قاهرهٔ: مکتبهٔ الکلیّات الازهریهٔ، 1396 ق.

64- فخر رازی، القضا و القدر. تصحیح: محمّد المعتصم بالله بغدادی: دارالکتاب العربی.

65- فیروزآبادی، القاموس المحیط. بیروت: دارالفکر، 1403 ق.

66- فیومی، احمد بن محمّد. المصباح المنیر. قم: دارالهجرهٔ، 1414 ق.

67- قاضی عبدالجبّار، شرح الأصول الخمسهٔ. تحقیق: عبدالکریم عثمان. قاهرهٔ: مکتبهٔ وهبهٔ، 1384 ق.

68- قاضی عبدالجبّار، المحیط بالتکلیف. تحقیق: عمرالسیّد عزمی و احمد فؤاد الاهوانی. قاهره: المؤسسّهٔ المصریهٔ العامهٔ.

69- قاضی عبدالجبّار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق توفیق الطویل و سعید زاید. قاهره: المؤسّسهٔ المصریهٔ العامهٔ، بی تا.

70- قضاعی، محمّد. مسند الشّهاب. تحقیق: حمدی عبدالحمید السلفی. بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ، 1405 ق.

71- قطب الدین الراوندی، سعید. الدعوات. قم: مؤسّسهٔ الامام المهدی (علیه السلام)، 1407 ق.

ص:228

72- قمی علیّ بن ابراهیم، تفسیر القمی. تحقیق. سیّد طیب جزائری. قم: دارالکتاب، 1404 ق.

73- کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه: سیّد جمال الدّین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی، 1362 ش.

74- کراجکی، محمّد بن علی. کنزالفوائد. تصحیح: عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر، 1410 ق.

75- کشی. رجال الکشّی. قم: مؤسّسهٔ آل البیت، 1404 ق.

76- کفعمی، تقی الدّین. البلد الأمین.

77- کلینی، محمّد بن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ، 1388 ق.

78- ماتریدی، محمّد بن محمّد. التوحید. استانبول: المکتبهٔ الاسلامیهٔ، 1979 م.

79- متقی هندی، علی. کنزالعمال. تصحیح: صفوهٔ السقا. بیروت: مکتبهٔ الثرات الاسلامی، 1395 ق.

80- مجلسی، محمّد باقر، بحارالأنوار. بیروت: داراحیاء التراث، 1403 ق.

81- مرعشی، سیّد شهاب الدّین. تعلیقات احقاق الحق. قم: کتابخانه ی آیهٔالله مرعشی.

82- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: اسلامی، 1361 ش.

83- مفید، محمّد بن محمّد. الامالی. تحقیق: حسین استادولی، علی اکبر غفاری. قم: اسلامی 1403 ق.

84- مفید، محمّد بن محمّد. اوائل المقالات. تصحیح: مهدی محقّق. تهران: مؤسّسه ی مطالعات اسلامی، 1372 ش.

85- مفید، محمّد بن محمّد. (مصنفات شیخ المفید: ج 5)، قم * تصحیح: سید هبهٔالدّین شهرستانی. قم. شریف رضی، 1363 ش.

86- مکی، جی. ال. شرّ و قدرت مطلق. ترجمه: محمّدرضا صالح نژاد (در مجله ی کیان، شماره ی 3).

87- نسائی، احمد. سنن النسائی. بیروت: دارالمعرفهٔ، 1414 ق.

88- نعمانی، محمّد. الغیبهٔ. تهران: مکتبهٔ الصدوق، 1398 ق.

89- ورّام بن ابن فراس، تنبیه الخواطر، بیروت: دارالتعارف و دارصعب، بی تا.

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که میدانند و کسانی که نمیدانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال 1385 هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
1.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
2.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
3.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
4.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
5.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
6.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109